نصوص اجتماعيــــــة عربية

اختارها وقدم لها

محمد عبد الهادي أبو ريدة

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ملتزمة النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا : بالقاهرة

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٥

نصوص اجتماعية عربية

اختارها وعلق عليها

محمد عبد الهادي أبو ريدة

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ملتزمة النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم

إن علم الاجتماع ، و إنْ كان علماً حـديثاً من حيث استقلاله بذاته ، فإن مادته قديمة جداً ؛ فقد كانـ الإنسان والمجتمع الإنسانى عند جميع الأمم موضوع عناية الفلاسفة منذ أوائل التفكير الفلسفى بمعناه الحقيقى ، ولم يخلُ مجتمعٌ بشرى ، مهما كانت درجتـه فى مراحل التطور الاجتماعى ، من آراء تتعلق بالإنسان و بحياته فى الجماعة و بنظام هذه الجماعة فى حياتها .

وكان العرب فى جزيرتهم أمةً من حيث الجنس والنسب ، ولـكنهم لم يكونوا يؤلفون فى الرقعة الشاسعة التى عاشوا عليها جماعةً واحدة منظمة ، تخضع لرياسـة واحدة وقوانين واحدة ، بل كانوا بحكم طبيعة ظروف حياتهم يعيشون قبائل منفصلة ، لـكل منها رياستُها الطبيعية التى تستند فى العادة إلى كثرة العدد فى أفراد الأسرة التى تكون فيها الرياسـة و إلى الثروة التى لها و إلى الخصال التى لا بد منها فى الرئيس ، خصوصاً الشجاعة والـكرم وصفات المروءة بوجه عام . ولا يصح أن ننتظر عند هذه القبائل ، رغم شدة نضوجها من الناحية الإنسانية ، مادة اجتماعية كثيرة ، نظراً لبساطة حياتها ؛ ولا أن ننتظر عند شعرائها — الذين كانوا فى العادة هم حكماء القبائل وأبطالها وألسنتها الناطقة بمآثرها — شيئاً يزيد فيما يتعلق بالناحية الاجتماعية على التعبير عن شئون حياة القبيلة وعن مجدها وصفاتها وأعمال أبطالها ، بمن فيهم الشاعر نفسه . وفى كثير من الأحيان نجد تعبيراً عن علاقة الفرد بقبيلته ، فهو يفصح عن فنائه فيها وتضامنه معها ، أخطأت أم أصابت ، وعن التضحية فى سبيلها بكل شىء ؛ وهذا طبيعى ، لأن شعور الفرد ، فى هذه المرحلة الاجتماعية ، بالانتماء إلى القبيلة و بواجبه نحوها ، هو الشعور الذى يربط الإنسان الذى يعيش فى أمة لها وطنٌ بهذه الأمة وهـذا الوطن ؛ فيقول شاعرهم مثلاً :

وهل أنا إلا من غَزِيّة ، إن غَوَتْ غويتُ ، وإن تَرْشُدْ غزيّةُ أرشدِ

أو يقول :

فدًى لقومى ما جمعتُ من نشَب إذْ لقّت الحـــربُ أقواماً بأقوام

أو يقول :

وما أنا بالساعى ليحرز نفسه ولكننى عن عورة الحىّ ذائد

وبرغم ما فى الشعر العربى القديم من مادة غزيرة تصور حياة الإنسان وسط الكون ، وتتضمّن كثيراً من حكمة الحياة ، أو تبين لنا ظروف الحياة الاجتماعية وكثيراً من مظاهرها ، سواء فى حياة القبيلة فى جملتها أو حياة الأسرة أو الفرد ، مما يسمح بدراسات اجتماعية شتى ، فإننا يندر أن نجد تفكيراً اجتماعيا يتناول أصولاً ومسائل عامة من الناحية النظرية أو يفصح عن آراء اجتماعية ؛ وإذا وجدنا شاعراً جاهليا ، مثل الأفوه الأودى ، يقول فى ضرورة الرياسة :

لا يصلح الناسُ فوضى لا سَراةَ لهم ولا سَراةَ إذا جُهَّالُهم سادوا

أو آخر ، مثل زهير يصف بلايا الحرب :

وما الحربُ إلا ما علمتُم وذُقتمُ وما هو عنها بالحديث المُرَجَّمِ
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة وتضرى إذا ضرّيتموها فتضرم
فتعرككم عرك الرحا بثفالها وتلقح كِشَافاً ثم تحملْ فتُتْئِمِ
فتنتجْ لكم غِلمانَ أشأم كلّهم كأحمر عادٍ ، ثم تُرضعْ فتَفطِمِ
فتُغْلِلْ لكم ما لا تغلّ لأهلها قرى بالعراق من قفيز ودرهمِ

أو يقول فى وصف منطق الحياة القاسى :

ومن لم يَذُدْ عن حوضه بسلاحه يهدَّمْ ، ومن لا يظلم الناسَ يُظْلَمَ

فإن ذلك يكون شيئاً نادراً .

فلما جاء الإسلام جاء بنظريات اجتماعية بالمعنى الحقيقى ، فأكد للإنسان كرامة ورسالة ، وقرر وحدة النوع الإنسانى ، من حيث انتماء الآدميين إلى أب واحد وأم واحدة ، ورتّب على ذلك — رغم تفرع هذا النوع إلى قبائل وشعوب — ضرورة التعارف والتراحم والتسالم على أساس المساواة الطبيعية والرحم الإنسانى الشامل ، وقرر وجوب الإخاء والسلام بين الناس ، من حيث المبدأ والقاعدة ، ونبّه إلى تاريخ الأمم والممالك

الماضية ، حاثًا على إدراك أسباب التغير التاريخي وقوانينه ، ومشيراً — مثلاً — إلى أن فساد الأغنياء المترفين ، وكذلك الظلم أو الحيدة عن قانون الطبيعة ، ونحو ذلك ، من أسباب خراب الدول والأمم وزوالها . ولم يخلُ القرآن من إشارة إلى بعض النظم السياسية و بيان مساوئها ، وإلى ضرورة قيام بناء الجماعة على أساس خدمة كل طائفة منها للأخرى ، وإلى بعض الظاهرات الاجتماعية ، مثل التقليد وما له من سلطان ، ومثل عدم القدرة على التخلص من سلطان الآراء والعادات الموروثة ، ومثل الإشارة إلى الأخلاق والنزعات والخصال المترتبة على نوع الحياة وظروفها ، ونحو ذلك كثير[1] . ولو ذهبنا نفصل ما أومأ إليه القرآن من نواحى البحث الاجتماعى ، أو من القوانين والظاهرات الاجتماعية ، لبعدنا كثيراً عما نحن بصدده .

وقد خرج العرب بفضل الإسلام ، من مرحلة الحياة القَبَلية والشعور القبلى إلى مرحلة الأمة الموحدة والشعور بالجماعة الواسعة النطاق ، ومن مرحلة الرياسات المتفرقة إلى مرحلة الرياسة السياسية الجامعة ، ومن مرحلة الشعور الفردى — أو القبلى على الأكثر — إلى مرحلة الشعور الاجتماعى ، بل الإنسانى ، على نطاق واسع . وعند ذلك بدأ تفكيرهم الاجتماعى بالمعنى الصحيح ، وظهرت لهم نظريات لا تحصى ، جديرة بأن تدخل ضمن تاريخ النظريات الاجتماعية ، سواء فى الناحية السياسية ، أو الاجتماعية بمعناها الخاص ، أو الاقتصادية . وكانت أهم المشكلات الأولى هى المشكلات المتعلقة بشئون الجماعة التى كانت قد نظمت حديثاً ، وذلك من الناحية السياسية والاقتصادية ؛ وهنا ظهرت نظرياتٌ فى الرياسة السياسية وشروطها ، كما ظهرت فى الناحية الاجتماعية العملية أنظمة كثيرة ، أهمها كفالةُ الدولة للأفراد ، ونظم التضامن الاجتماعى ، وكان ذلك بحكم التعاليم الدينية نفسها وبالاسترشاد بها .

ولم يلبث العرب ، بعد أن أصبحوا أمة واحدة منظمة ، أن اندفعوا من جزيرتهم فى جميع الاتجاهات ، ففتحوا معظم بلاد العالم المتحضر فى أيامهم ، وأسسوا امبراطورية اشتملت على أكبر تنوع فى الأجناس والحضارات واللغات والنظم السياسية والاجتماعية ، وامتدت

---

(١) قرآن ، س ٧٠/١٧ ، ٣٠/٢ ، ١٣/٤٩ ، ١/٤ ، ٩/٣٠ ، ٤٤/٣٥ ، ٢١/٤٠ ، ٨٢؛ ١٠/٤٧ ، ١٧/١٧ ، ١١٦/١١ ، ٣٤/٣٤ ، ٤٤/٢٢،٤٨ ؛ ٣٤/٢٧ ، ٥٢ ، ١٧/٢ ، ٣٢/٤٣ .

من داخل بلاد الصين إلى داخل جنوب وغرب أوروبا . وبدأ الاهتمام بتنظيم الحياة فى هذه الإمبراطورية الشاسعة ، مع مراعاة المبادئ الكبرى التى لا بد أن يقوم عليها بناء الدولة ، دون إغفال الفوارق والظروف المحلية . وتطلّب ذلك أول ما تطلّب معرفة ناحية جوهرية من نواحى الحياة الاجتماعية الصحيحة ، وهى معرفة قواعد السياسة وتدبير أمور البشر ، بحسب مقتضى أحوال السياسة الحكيمة الناجحة فى ذاتها وبحسب ما يلائم طبيعة الحياة البشرية . وقد توفرت للساسة العرب من مبادئ الدين ، ومما عرفوه من أصول الحكم والسياسة عن الأمم الأخرى التى غلبوها على أراضيها ، خصوصاً الفرس والروم ، ومما لم يلبثوا أن اكتسبوه بسرعة من تجربتهم الخاصة ومعاناتهم للسياسة ، مجموعةٌ كبيرة من أصول السياسة ، سواء من ناحية القواعد الكبرى العامة أو الجزئية الخاصة . وهذا ما نجده عند الفقهاء والمتكلمين والأدباء وفى سير الوزراء ، فيما يتعلق بكل النظم السياسية والوظائف السياسية والمشكلات الاجتماعية .

ومنذ الوقت المبكر للتأليف دخل التوجيه والتثقيف السياسى فى التثقيف الشخصى للحاكم والمحكوم ، فنجد ابن المقفع المتوفى حوالى سنة ١٤٠ هـ يؤلف رسالة (هى رسالة الصحابة) يخاطب بها الخليفة ، مبيناً له أصولَ السياسة والإدارة الصحيحة ، كما نجده فى كتابيْه : « الأدب الصغير » و « الأدب الكبير » — وهما كتابان فى التهذيب الخلقى الشخصى والاجتماعى ، يجعل مكاناً للإرشاد السياسى للحاكم والمحكوم ؛ فيقول فى الأدب الصغير مثلاً :

« ولايةُ الناس بلاء عظيم ؛ وعلى الوالى أربع خصال ، هى أعمدة السلطان وأركانه التى بها يقوم وبها يثبت : الاجتهاد فى التخيُّر ، والمبالغة فى التقدُّم ، والتعهُّد الشديد ، والجزاء العتيد . فأما التخيُّر للعمال والوزراء فإنه نظامُ الأمر ووضع مؤونة البعيد المنتشر ؛ فإنه عسى أن يكون بتخيُّره رجلاً واحداً قد اختار ألفا ، لأنه من كان من العمال خياراً ، فسيختار كما اختير ، ولعل عُمال العامل وعُمال عُماله يبلغون عدداً كبيراً ؛ فمن تبيّن التخيُّرَ ، فقد أخذ بسبب وثيق ؛ ومن أسس أمره على غير ذلك ، لم يجد لبنائه قِواماً . وأما التقديم والتوكيد ، فإنه ليس كل ذى لُبّ أو ذى أمانة يعرف وجوه الأمور والأعمال ؛ ولو كان بذلك عارفاً لم يكن صاحبُه حقيقاً أن يكل ذلك إلى علمه دون توقيفه عليه وتبيينه له

والاحتجاج عليه به . وأما التعهد فإن الوالى إذا فعل ذلك ، كان سميعاً بصيراً ، وإن العامل إذا فُعِلَ ذلك به ، كان متحصناً حريزاً . وأما الجزاء فإنه تثبيتُ المحسن والراحةُ من المسيء ...
وأعمال السلطان كثيرة ، وقليل ما تستجمع الخصال المحمودة عند أحد ، وإنما الوجه فى ذلك والسبيلُ الذى به يستقيم العمل أن يكون صاحبُ السلطان عالماً بأمور من يُريدُ الاستعانة به ، وما عند كل رجل من الرأى والغناء ، وما فيه من العيوب . فإذا استقرّ ذلك عنده ، عن علمه وعلم من يأتمن ، وجّه لكل عمل من قد عرف أن عنده من الرأى والنجدة ما يُحتاج إليه فيه ، وأن ما فيه من العيوب لا يضُرُّه بذلك ، ويتحفظ من أن يُوَجِّه أحداً وجهاً لا يحتاج فيه إلى مروءة ، إن كانت عندَهُ ، ولا يأمن عيوبه وما يكره منه . ثم على الملوك بعد ذلك ، تعاهُدُ عمالهم ، وتفقّد أمورهم ، حتى لا يخفى عليهم إحسانُ محسن ولا إساءة مسيء . ثم عليهم بعد ذلك أن لا يتركوا محسناً بغير جزاء ، ولا يقرُّوا مسيئاً ولا عاجزاً على الإساءة والعجز ، فإنهم إن تركوا ذلك تهاوَنَ المحسنُ واجترأ المسيءْ ، وفسدَ الأمرُ ، وضاع العملُ » .

ويقول فى الأدب الكبير للحاكم : « إنك إن تلتمس رضى جميع الناس ، تلتمس ما لا يُدْرَك ، وكيف يتفق لك رأى المختلفين ؟ وما حاجتُك إلى رضى من رضاه الجور ، وإلى موافقة من موافقته الضلالة والجهالة ؟ فعليك بالتماس رضى الأخيار منهم وذوى العقل ، فإنك متى تُصِبْ ذلك تضع عنك مؤونة ما سواه ... لا تتركَنّ مباشرة جسيم أمرك ، فيعود شأنُك صغيراً ، ولا تلزمن نفسك مباشرة الصغير ، فيصير الكبيرُ ضائعاً . . . إعلم أن المُلْكَ ثلاثةٌ : ملك دين ، وملك حزم ، وملك هوًى . فأما ملك الدين فإنه إذا أقام للرعية دينهم — وكان دينهم هو الذى يعطيهم الذى لهم ويُلْحِق بهم الذى عليهم — أرضاهم ذلك ، وأنزل الساخط منهم منزلة الراضى فى الإقرار والتسليم ؛ وأما ملك الحزم فإنه يقوم به الأمر ولا يسلم من الطعن والتسخُّط ؛ ولن يضرّ طعنُ الضعيف مع حزم القوى . وأما ملكُ الهوى فلَعِبُ ساعة ودمار دهر » .

أما إرشاد ابن المقفع للمحكوم ، وخصوصاً لمن يكون على صلة بالسلطان أو من يلى للسلطان أمراً ، أو يريد مصاحبته ، فهو مجموعة كبيرة من الوصايا ، فلا يصح مثلا أن يقدم على صحبة

السلطان إلا إذا كان يعرفه السلطان من قبل أن يتولى ، وذلك خوفاً على صدقه وإخلاصه حينما يجد نفسه بين الكثيرين الذين يحيطون بالسلطان مُتزيّنين له بالتصنع والتملق ؛ فإذا وثق به السلطان ، فليتجنب الملق والهوى ومحاولةَ صرف السلطان عن أهل ثقته ، وليتسلح فى مقاومة كيد حُسّاده ، إذا أسند السلطان إليه أمراً ، بالاستقامة ؛ وينبغى ألاّ يتغيظ من ذكره بسوء عند السلطان ، وإن اضطر إلى الدفاع عن نفسه ، فليفعل بلا غضب ولا رغبة فى الانتقام ، بل يدافع عن نفسه بالدليل فى حلم ووقار ... ونحو ذلك .

مهما يكن من شىء ، فإن ما فعله ابن المقفع فى كتبه صار نقطة بداية لما نجده فى كثير من كتب الثقافة الأدبية من تهذيب وتعريف بقواعد سياسة الناس وتولى أعمال الدولة على أساس من إدراك أحوال الناس وطبيعة النفس البشرية فى مختلف الظروف ، كالذى نجده فى المشرق عند ابن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ فى كتابه « عيون الأخبار » . فهو يبدأ كتابه بالكلام فى السلطان وسيرته وسياسته واختيار عماله ، وفى صحبة السلطان وآدابها ونحو ذلك ، ومصادرُه هى كلام النبى عليه السلام وكلام الخلفاء ورجال الدولة وشىء من حكمة الفرس والهند — وهو ينقل عن ابن المقفع وعن كتاب « التاج » ؛ وكالذى نجده فى المغرب عند ابن عبد ربه القرطبى المتوفى سنة ٣٢٧ هـ فى كتابه « العقد الفريد » ، فهو أيضاً يبدأ مؤلفه الكبير بكتاب « اللؤلؤة » ، وفيه يتناول أمور السلطان وأصول السياسة وآداب الحاكم والمحكوم من شتى النواحى .

أما ناحية آداب السلطان وما يجب أن يتمسك به من الأصول وآداب المنصب واللياقة ، إذا استقبل الناس أو دعاهم إلى طعام أو نادمهم ، وصفة ندمائه ، وبيان آداب القصور وعاداتها ، كل ذلك من ناحية المراسم أو ناحية « البروتوكول » ، فهو يوجد فى كتاب يسمى كتاب « التاج فى أخلاق الملوك » ، وهو ينسب إلى الجاحظ .

أما بحث المناصب السياسية والنظم ، من رياسة الدولة والوزارة والإمارة على البلاد وقيادة الجيوش وولاية القضاء وشئون المظالم وغيرها ، بحثاً مفصلاً من الناحية الشرعية القانونية أو الفقهية الدستورية الخالصة ، فنجده عند الفقهاء أمثال أبى الحسين على بن محمد بن حبيب الماوردى المتوفى سنة ٤٥٠ هـ فى كتابه « الأحكام السلطانية » . وأما بيان قواعد السياسة

وأصول الحكم من وجهة نظر دينية خلقية وعظية تنزع إلى نصيحة السلطان خاصة ، فهو موجود فى كتاب مثل «التبر المسبوك فى نصائح الملوك» ، الذى كتبه أبو حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، مخاطباً السلطان محمد بن ملكشاه ، وأودعه كثيراً من أصول السياسة ، ومعها حكايات وحكم متنوعة . وأما بيان قواعد السياسة وأصول الحكم ونظام الإدارة فى مختلف المرافق من الناحية الخلقية ، أخذاً عن الحكمة الدينية والدنيوية ، لكن مع كثير من الموضوعية والإسهاب فى العرض والتحليل وشىء غير قليل من الطرافة فى التصوير ، فنجده عند أبى بكر محمد بن محمد الطرطوشى الأندلسى المتوفى سنة ٥٢٠ هـ فى كتابه « سراج الملوك » . ومن أمثلة طريقة الطرطوشى فى معالجة المسائل قوله فى بيان الحكمة فى وجود السلطان فى الأرض :

« اعلموا أرشدكم الله ! أن فى وجود السلطان فى الأرض حكمة لله تعالى عظيمة ، ونعمةً على العباد جزيلة ؛ لأن الله سبحانه جبل الخلق على حبّ الانتصاف وعدم الإنصاف ، ومَثَلُهم بلا سلطان مثل الحيتان فى البحر ، يزدردُ الكبيرُ الصغيرَ . فمتى لم يكن لهم سلطانٌ قاهر لم ينتظم لهم أمر ، ولم يستقم لهم معاش ، ولم يهنأوا بالحياة ؛ ولهذا قال بعض القدماء : لو رُفع السلطان من الأرض ، ما كان لله فى أهل الأرض من حاجة . ومن الحكم التى فى إقامة السلطان أنه من حجج الله تعالى على وجوده سبحانه ! ومن علاماته على توحيده ، لأنه كما لا يمكن استقامة أمور العالم واعتداله بغير مدبِّر ينفرد بتدبيره ، كذلك لا يتوهم وجوده وترتيبه وما فيه من الحكمة ودقائق الصنعة بغير خالق خلقه وعالم أتقنه وحكيم دبّره ؛ وكما لا يستقيم سلطانان فى بلد واحد لا يستقيم إلٰهان للعالم ، والعالم بأسره فى سلطان الله تعالى كالبلد الواحد فى يد سلطان الأرض ؛ ولهذا قال على بن أبى طالب رضى الله عنه : أمران جليلان لا يصلح أحدهما بالتفرّد ولا يصلح الآخر بالمشاركة ، وهما : الملك والرأى ، فكما لا يستقيم الملك بالشركة ، لا يستقيم الرأى بالانفراد به . ومثال السلطان القاهر لرعيته ، والرعية بلا سلطان ، مثال بيت فيه سراج منير وحوله فئام من الخلق يعالجون صنائعهم ؛ فبينما هم كذلك طفىء السراج ، فقبضوا أيديهم للوقت ، وتعطل جميع ما كانوا فيه ، فتحرك الحيوان الشرير وخشخش الهام الخسيس ، فدبَّت العقرب من مكنها ، وفسقت الفأرةُ من جحرها ، وخرجت الحية من

معدنها ، وجاء اللص بحيلته ، وهاج البرغوث مع حقارته ؛ فتعطلت المنافع واستطارت فيهم المضارّ. كذلك إذا كان [السلطان] قاهراً لرعيته كانت المنفعة به عامة ، وكانت الدماء فى أهلها محقونة ، والحُرَم فى خدورهن مصونة ، والأسواق عامرة والأموال محروسة ، والحيوان الفاضل ظاهر والمرافق حاصلة ، والحيوان الشرير من أهل الفسوق والدعارة خامل . وإذا اختل أمرُ السلطان دخل الفساد على الجميع ؛ ولو جُعل ظلم الناس حولًا فى كفة ، كان هرجُ ساعة أعظمَ وأرجح من ظلم السلطان حولاً ، وكيف لا وفى زوال السلطان أو ضعف شوكته سوقُ أهل الشر ومكسب الأجناد ونفاق أهل العيارة والسوقة واللصوص والمناهبة . وقال الفضيل : جور ستين سنة خير من هرج سنة ، ولا يتمنى زوال السلطان إلا جاهلٌ مغرور أو فاسق يتمنى كل محذور . فحقيقٌ على كل رعية أن ترغب إلى الله تعالى فى إصلاح السلطان ، وأن تبذل له نصحها وتخصه بصالح دعائها ، فإن فى صلاحه صلاح العباد والبلاد ، وفى فساده فساد العباد والبلاد . وكان العلماء يقولون : إذا استقامت لكم أمور السلطان فأكثروا حمدَ الله تعالى وشكره ، وإن جاءكم منه ما تكرهون وجِّهوه إلى ما تستوجبونه بذنوبكم وتستحقونه بآثامكم ! وأقيموا عذر السلطان ، لانتشار الأمور عليه وكثرة ما يكابده من ضبط جوانب المملكة واستئلاف الأعداء وإرضاء الأولياء وقلة الناصح وكثرة التدليس والطمع . وفى كتاب « التاج » : هموم الناس صغار ، وهموم الملوك كبار ، وألباب الملوك مشغولة بكل شىء ، وألباب السوقة مشغولة بأيسر شىء . والجاهل منهم يعذر نفسه مع ما هو عليه من الراحة ، ولا يعذر سلطانه مع شدة ما هو عليه من المؤونة . ومن هناك يعزُّ الله سلطانه ويرشده وينصره ، وعن هذا قالت حكماء العجم : لا تستوطن إلا بلداً فيه سلطانٌ قاهر ، وقاضٍ عادل ، وسوق قائمة ، وطبيب عالم ، ونهر جارٍ » .

وقد يكون آخر كتاب من هذا القبيل فى العصر الكلاسيكى هو كتاب محمد بن على ابن طباطبا المعروف بابن الطقطقى المتوفى بعد سنة ٧٠١ هـ ، وهو الكتاب المسمى « الفخرى فى الآداب السلطانية » . يتكلم المؤلف فى القسم الأول من هذا الكتاب عن « أحوال الدول وأمور الملوك ، وبوجه أدق عن الأمور السلطانية والسياسات الملكية وخواص الملك التى يتميز بها عن السوقة ، وما يجب له على رعيته ويجب لرعيته عليه » ، وهو فى ثنايا ذلك

ينتفع بما عرفه من سير الملوك والخلفاء ورجالات الدول ، ويقتبس بعضاً من الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية والحكايات والحكم . وغايته من هذا أن يقدم قواعد ومبادئ ينتفع بها من يسوس الجمهور ، ويدبر الأمور ، وأن يهيء ثقافة سياسية للحاكم والمحكوم . ومع أن المؤلف يصرح بأنه لا يقصد الكلام فى أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دنيوية ودينية ، من خلافة وسلطنة و إمارة ، بل يقصد بيان « السياسات والآداب التى يُنتفع بها فى الحوادث الواقعة والوقائع الحادثة ، وفى سياسة الرعية وتحصين المملكة » ، فإنه فى الحقيقة لا يعطينا نظريات عامة ، وإنما يذكر لنا الخصال الكبرى التى يجب أن تتوفر للسياسى ، سواء فيما يتعلق بشخصه أو بمباشرته أمور رعيته . وأهم ما فى الأمر أنه يصور المثل الأعلى للسياسى وما ينبغى أن تكون عليه الرعية .

* * *

لقد كان لا بد للعرب فى أول الأمر ، بحكم ضرورة إدارتهم لإمبراطوريتهم الواسعة ، من أن يعرفوا من نواحى الحياة الاجتماعية الناحيةَ السياسية قبل غيرها ؛ وآراؤهم فى هذه الناحية جديرة بعناية عالم الاجتماع ، لأنها ليست مجرد آراء فى السياسة وتدبير شئون الجماعة ، بل هى تنطوى على كثير من النظريات فى الإنسان والجماعة الإنسانية . ثم لما استقرت الدولة العربية وبدأت أنواع الاهتمام العلمى فى الظهور ، خصوصاً فى أثناء الشطر الأول من دولة بنى العباس ، أصبح الإنسان نفسه موضوعاً للبحث من شتى النواحى ، فتنبه العلماء إلى دراسة الإنسان من حيث هو كائن طبيعى يعيش فى بيئة طبيعية وظروف مناخية تؤثر فى كيانه المادى والمعنوى وإلى تمييز الأجناس البشرية بحسب الخصائص الناشئة عن فعل العوامل الطبيعية — وهذا ما نجده مثلاً عند الكندى فى رسائله[١] ، وصار بعد ذلك موضوعاً للبحث منذ أيام الكندى إلى أيام ابن خلدون[٢] ، وهو يصلح أن يكون من فصول علم الأجناس البشرية . وتنبه علماء آخرون إلى خصائص الأمم واستعداداتها المادية والمعنوية ، فتكلموا كلاماً شيقاً على أساس المعرفة التاريخية ، وعلى أساس الاستقراء والمشاهدة والموازنة والمقارنة بين الأجناس التى اشتملت عليها الدولة العربية . وهذا ما نجده فى كتب الجاحظ ، الأديب

---

(١) راجع رسالته فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ضمن الجزء الأول من رسائله ، نشرة دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٦ . (٢) راجع النصوص ص ٣٠ — ٣٢ .

المتكلم المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . والجاحظ لم يقتصر على مثل هذا ، بل تكلم عن بعض الطبقات الاجتماعية وأخلاقها ، وعن بعض الظاهرات الاجتماعية . والحقيقة أن الجاحظ قد فتح بذلك باباً كبيراً اهتم به الأدباء بعده[١] .

ومن جهة أخرى عنى المؤرخون[٢] ، إلى جانب كلامهم عن الأحداث التاريخية ، بذكر أحوال الأمم ونظمها وصفاتها وعاداتها ، بحيث اشتملت كتب التاريخ من أول الأمر على كثير مما يتعلق بالإنسان وبحياة التحضر والتمدن ، وبأحوال الجماعات البشرية من شتى النواحي الاجتماعية . وكان شأن علماء الجغرافيا[٣] شأن المؤرخين أيضاً ، فهم وإن كان اهتمامهم الأول متجهاً إلى الناحية الجغرافية ، فإنهم قد وصفوا أحوال الأمم ، فى أخلاقها وعاداتها ودياناتها ونحو ذلك . وأمهات كتب الأدب حافلة أيضا بالمادة التى تصلح لمن يريد القيام بدراسات اجتماعية على الأساس التاريخى[٤] . هذا إلى أنه قد كتبت بعض الكتب التى تتناول العادات الاجتماعية عند العرب ، سواء ما يرجع من ذلك إلى طبيعة الحياة من حيث هى ، أو إلى تنظيم الحياة الاجتماعية بحسب الشريعة[٥] .

أما إذا أردنا نظريات فى طبيعة الإنسان وطبيعة الحياة الاجتماعية من وجهة نظر نقدية طريفة ومن وجهة نظر التصوير الحىّ ، فنحن نجد الكثير من ذلك عند الأدباء والشعراء ، ومن أخصب الميادين لهذه الدراسة شعر أبى العلاء ، فهو غنىّ جدا بالآراء والنظريات .

---

(١) للجاحظ مثلا رسالة فى مناقب الترك وعامة جند الخلافة ، وفى فخر السودان على البيضان ، وفى البخلاء ، وفى الموازنة بين طائفة التجار وطائفة موظفى الدولة وفى اخلاق طبقات أخرى من معلمين ومغنين ، وفى كتبه بوجه عام كثير من المادة الاجتماعية . وظهرت كتب فى أخبار الحمقى والمغفلين وفى التسول والمتسولين وفى الظرف والظرفاء والفقراء الذين ضربتهم الأقدار ... الخ

(٢) أمثال الطبرى فى كتابه تاريخ الرسل والملوك ، والمسعودى فى المروج والتنبيه والإشراف ، وابن مسكويه فى تجارب الأمم وغيرهم .

(٣) الجغرافيون الأولون كثيرون منهم ابن خرداذبه (المسالك والممالك) ، واليعقوبى (كتاب البلدان) ، وابن الفقيه الهمدانى (كتاب البلدان) ، والمقدسى (أحسن التقاسيم) و غيرهم كثيرون .

(٤) من الأمثلة الرائعة على إمكان الاعتماد فى الدراسة الاجتماعية للامة العربية على هذه المادة تلك الفصول الاجتماعية الرائعة التى نقرؤها فى كتاب الحضارة الإسلامية للاستاذ ميتز والتى اعتمد فيها على كتب التاريخ والأدب والجغرافية .

(٥) مثل كتاب المدخل لابن الحاج .

أما اهتمام المفكرين بالحياة الاجتماعية بمعناها الذى يتصل بعلم الاجتماع ، فأول ما نجد من ذلك مصنفات الفارابى ، وله فى ذلك أكثر من مصنف . فنحن نعرف له أولاً رسالة مختصرة فى السياسة ، هى ضربٌ من التثقيف العقلى والخلقى ، وتتضمن إرشاداً إلى كيفية سلوك الإنسان مع من فوقه ومن يساويه ومن يكون دونه ، فنجد بيان كيفية الأدب مع الرئيس والطريق إلى معاملته والحصول على المنافع منه ، وكيفية سياسة الإنسان مع أكفائه ، سواء كانوا أصدقاء بحسب أصنافهم ، المخلصين منهم والمنافقين ، أو أعداء بحسب أصنافهم ، ذوى الأحقاد والضغائن أو أهل الحسد ، وكيفية سياسة الإنسان مع سائر الناس الذين ليسوا أصدقاء ولا أعداء ، وذلك بحسب أصنافهم أيضاً ، وأخيراً كيفية سياسة الإنسان مع من هم أقل منه من الناحية المادية أو المحتاجين من الناحية العلمية . والفارابى يحدثنا عن كيفية سياسة المرء نفسَه ، من البحث عن وسيلة الكسب الشريف ، ثم تدبير حياته على قاعدة الاقتصاد ، ونحو ذلك ؛ ويختم الفارابى رسالته ببعض الحِكَم . ومن أمثلة توجيهات الفارابى — مع أنه الفيلسوف النظرى المثالى — لمن يكون وزيراً أو مشيراً ، يضطر إلى أن يصلح شيئاً من أمر السلطان أو أن يصرفه عن أمر من الأمور ، أن يعلم « أن الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة ؛ إن أراد المرء أن يصرفه إلى ناحية من النواحى وواجهه ، أهلك نفسه وأتى عليه السيل فأغرقه ؛ وإن سعى معه وعلى جانبيه وتلطف ليصرفه إلى الناحية التى يريدها ، بأن يطرح فى بعض جوانبه مقداراً من السدد ويطرّق له من الجانب الآخر ، لا ينشب أن يصرفه إلى حيث شاء . . . » .

أما الكتابان اللذان كتبهما الفارابى فى السياسة ، كما تصورها ، فهما كتاب « السياسات المدنية » ، وكتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وكل منهما يشتمل على قسمين : الأول فلسفى ، يتناول مراتب الموجودات الروحانية والمادية ، والثانى يتناول الناحية السياسية — الاجتماعية . والفارابى فى الكتاب الأول ينتقل بالقارئ من القسم الأول إلى القسم الثانى من غير أن يشعر بذلك : الموجودات مراتب ، فهناك الموجودات العقلية والعلوية ، وهى كاملة فى ذاتها ثابتة فى أحوالها ؛ وهناك الموجودات الملابسة للمادة أو المادية ، وهى ممكنة متغيرة ، وبعضها أشرف وأعلى من بعض ، أو بعضها بمثابة مادة وخادم للبعض ،

وأسفلها المادة والاسطقسات ومركباتها ، وأوسطها النبات والحيوان الأعجم ، وأعلاها الإنسان ؛ فالإنسان فى الحقيقة غاية للكائنات الأرضية ، وهو يمتاز عليها بالعقل ، كما يمتاز بإمكان اتصاله بعالم الموجودات العلوية ، وهذا الاتصال هو الذى يمكنه من التكمل العقلى . وللإنسان على كل حال كماله الخاص به الذى لا يتيسر له إلا فى حياة الاجتماع ، وهذا الكمال هو السعادة التى قوامها التكمل العقلى والخلقى . وأول مراتب الاجتماع الذى يتهيأ فيه للإنسان الكمالُ الإنسانى هى « المدينة » ، وهى جزء الأمة . والأمم تتميز بناحية طبيعية ، هى ناحية الخلق والشيم الطبيعية التى ترجع إلى العوامل المناخية وطبيعة الغذاء ، وبناحية وضعية اصطلاحية ، هى ناحية اللغة .

ولما كان الناس من أول الأمر متفاوتين فى الفطرة وفى الوجهة ، احتاجوا إلى من يعلمهم ويوجههم ويرشدهم إلى طريق السعادة . ولما كانوا متفاوتين فى اتجاهاتهم ودرجاتهم عند التربية والتأدب ، فلا بد أن يكون هناك معلم كامل ، خصوصاً من ناحية المعرفة النظرية ، قد بلغ من الرقىّ درجة تجعله متصلا بالعالم العلوى ، فيتلقى عنه معرفة الحقائق على على سبيل الوحى ، وهذا المعلم هو الرئيس الكامل ، والسعداء الفاضلون الأخيار هم أتباعه ، سواء كانوا يؤلفون أمة أو مدينة فما دونها ، أو كانوا متفرقين لسبب ما ، فيعيشون بين غيرهم كالغرباء . وقد يكون هناك أكثر من معلم كامل فى وقت واحد ، فيكونون ، نظراً لاتفاق هممهم وإرادتهم وغاياتهم ، كرئيس واحد . وهم إذا تتابعوا فى الجماعات أو الأديان كانوا كنفس واحدة . وقد يعدِّل أحدُهم سنّةَ سلفه — كما يعدل السنّة التى وضعها هو — تبعاً للمصلحة . وسُنَنُهم وشرائعهم المكتوبة أو المحفوظة تكوّن على كل حال تراثاً ونبراساً يهتدى به من لم يبلغ درجتهم .

والرئيس فى المجتمع بمثابة العقل المدبر ، فهو الذى يرتب الأفراد بحسب تفاضلهم فى الفطرة والتأديب ، ويضع كل فرد وكل طائفة فيما يليق له من رتبة أو خدمة أو رياسة . والكل يؤلفون سلماً من المراتب المرتبط بعضها ببعض من أدناها إلى أعلاها ارتباط خدمة ورياسة ، بحيث تكون الجماعة ، لو نظرنا إليها من أعلى ، فى تدرُّجها من الرئيس إلى من هم

فى المرتبة السفلى ، شبيهة بالوجود كله إذا نظرنا إليه من العلة الأولى التى هى أعلى مراتب الموجودات وانحدرنا مع هذه الموجودات إلى أدناها وهى المادة .

وأهل المدينة الفاضلة هم الذين يشبهون الرئيس الفاضل الكامل فى معرفة مراتب الموجودات ، من طريق تعقّلها فى ذاتها أو تخيُّلها بواسطة مثالات تحاكيها ، وذلك بحسب درجتهم فى الفطرة والاستعداد ؛ وهم يشبهونه أيضاً فى معرفة طريق السعادة و إدراك مراتب الرياسة فى الجماعة ، وهذا من الناحية النظرية ؛ ثم هم يعملون بحسب ما يعلمونه ، فيأتون الأعمال المؤدية إلى الكمال والخير والسعادة ، لأن العمل فرعٌ للعلم .

و يقول الفارابى إن ثم طائفة هم بهيمون بطبعهم ، وهم غير صالحين لأن يكونوا مدنيين ولا لإنشاء اجتماعات مدنية ، بل هم يعيشون كالبهائم الوحشية أو الأليفة ، و يجب أن يُعاملوا على أنهم كذلك . وهم يسكنون فى أطراف المعمور من الأرض ، إما فى أقاصى الشمال ، و إما فى أقاصى الجنوب .

و يتكلم الفارابى فى المدن الناقصة المضادة للمدينة الفاضلة وفى آراء أهلها وأعمالهم ، وهو يذكر هنا المدن الجاهلة والفاسقة والضالة والنوابت بين أهل المدن الفاضلة ، وهم أهل الفساد فيها ، الذين يشبهون الشيلم النابت فى الحنطة أو الشوك النابت فى الزرع ، وهم أنواع : منهم الذين يقصدون من مباشرة حياة الفضيلة شيئا غيرها من كرامة أو يسار ، ومنهم من يؤوّل الشرائع على هواه أو يفهمها على غير وجهها ، أو يزيّفها عن قصد حسن أو سيّئ أو عن جهل .

وأهل المدن الجاهلة مدنيون واجتماعاتهم متنوعة بحسب الغايات : إحراز الضروريات ، الثروة واليسار ، التغلب والقهر ، الكرامة والمجد ... الخ ؛ و بحسب الوسائل إلى بلوغ ذلك : المخاتلة والسياسة أو المصاولة والمجاهرة بالعنف ... الخ .

أما أهل المدن الفاسقة ، فهم الذين يعرفون حقائق الأشياء وسبيل السعادة ، لكنهم لا يتمسكون بشىء من ذلك ، بل مالوا إلى شىء من غايات أهل المدن الجاهلة ؛ وأهل المدن المبدّلة هم الذين بدّلوا الآراء الصحيحة والأفعال الفاضلة بأضدادها ، وأهل المدن الضالة هم

الذين اعتقدوا فى مبادئ الموجودات وأصول السعادة آراء فاسـدة . وبهذا ينتهى كتاب السياسات المدنية .

أما كتاب « آراء أهل المدينة الفاضـلة » فهو شبيه بكتاب « السياسات المدنية » فى الجملة ، لـكنه أقرب إلى الفهم . فيه القسم الفلسفى طبعاً ، وهو يبدو أحسن وأدق ترتيباً مما فى السياسات المدنية ؛ وفيه القسم الاجتماعى ، وهو يبتدئ ببيان الحـاجة إلى الاجتماع — وهى القوام المادى والـكمال المعنوى — وببيان المجتمعات الـكاملة وغير الـكاملة ونسبة بعضها إلى بعض . وهنا نجد من أول الأمر الإشارة إلى شأن الإرادة والاختيار فى نشأة الاجتماع وبلوغ الـكمال والسعادة فيه . ومن هنا كانت بعض المجتمعات فاضلةً ، لأن أهلها أرادوا الخير وتعاونوا عليه ، وبعضها غير فاضلة ، لأن أهلها أرادوا الشر وتعاونوا عليه .

والفارابى يشبّه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيـح ، فكما أن كل عضو من أعضاء البدن على تنوّعها وتفاوتها يؤدى وظيفته لأجل البدن كله ، وذلك فى ظل عضو رئيس ، فـكذلك المجتمع طوائف متعاونة فى ظل رئيس . ولـكن بين البدن والمدينة فرقاً ؛ فأعضاء البدن طبيعية ، وقواها طبيعية ؛ أما أعضاء الجـماعة فهم أفراد أحرار لهم إرادة ، وملكاتهم إرادية ، فقيامهم بوظائفهم لا بد أن يكون « صناعة » ، أى عملا منظما ، يكون ثمرة تربية وتعليم . ورئيس المدينة هو أكمل أعضائها ، وهو أوّلهم ، وهو الذى يكوّن المدينة ويرتّب أعضاءها ، وتـكون منزلته منها شبيهة بمنزلة علة العالم بالنسبة للموجودات التى دونه ؛ وهو إنسان موهوب من حيث الفطرة والاستعداد ومُهَيَّأ من حيث الإرادة والتربية ، وله صلة بالعالم العلوى ، وهذا هو الشرط الأول لكمال رياسته ؛ أما خصاله الأخرى فهى تشمل كل صفات الكمال العقلى والخلقى والإرادى ، ولذلك يصعب اجتماعها كلها . وإذن فربما لا يوجد الرئيس الـكامل ، فلا بد عند ذلك من الاكتفاء بمن يستطيع أن يقوم مقامه ممن يتوفر فيهم ، على الأقل ، العلم بالشرائع السابقة والمقدرة على الاستنباط منها وعلى تعليمها ؛ وإذا وجدت الصفات اللازمة مفرّقة فى أفراد كثيرين كانوا جميعاً هم الرؤساء .

ثم يتـكلم الفارابى عن المدن الناقصة وأنواعها ، كما تـكلم فى كتاب السياسات المدنية ، ولـكنه هنا يتوسع فى بيان آراء أهل المدينة الجـاهلة والضالة ، ويذكر لهم فلسفة خاصـة

أساسها عند بعضهم ، هو : بما أن الموجودات التى نشاهدها فى الطبيعة متضادة متغالبة ، كل منها يريد حفظ ذاته والقضاء على ما سواه أو تسخيره لنفسه ، فكذلك يجب أن تكون القاعدة بين أفراد الإنسان ، فيجب أن يسود بينهم الصراع والتغالب والأنانية ؛ وبين الجماعات ، فيجب أن يسود بينها التنافر والتغالب حتى ينتصر الأقوى ، ولا يكون هناك سلام إلا عند الحاجة والاضطرار ؛ وأساسها عند البعض الآخر هو : بما أن الإنسان المتوحّد لا يستطيع أن يوفر لنفسه كل ما يحتاج إليه ، فلا بد من الحياة الاجتماعية — وهنا يبدأ الخلاف : فالبعض يرى أن يكون ذلك بالقوة والقهر واستعباد الغير ، ثم استعباد غيرهم بهم ؛ والبعض يرى أن بين الناس ارتباطا وتحابًا هما أساس قوة التغلب ، وهذا الارتباط يكون إما بالاشتراك فى النسب ، وإما من طريق المصاهرة أو المعاهدات أو غير ذلك . فإذا تكوّنت جماعات على أساس من هذه الأسس وجب أن تعود إلى قاعدة التغالب والصراع ، وأن تروم كلٌ واحدة أن تنفرد بكل شىء ؛ لأن هذه هى القاعدة الموجودة فى الطبيعة .

أما ما يسمى بالعدل أو الأمانة أو الوفاء أو احترام حقوق الغير أو نحو ذلك ، فهو عند هؤلاء الفلاسفة وليد الخوف والضعف ، وهو شىء تفرضه الضرورة ، خصوصاً إذا لم تستطع طائفة أن تقهر طائفة ، فعند ذلك تتناصفان وتترك كل منهما للأخرى قسطا مما تتنازعان عليه . ثم إذا استمر ذلك ونشأ عليه جيل لا يعرف كيف كان ، فإنه يظن أن ذلك إنصاف وعدل ، ولا يدرى أنه نشأ عن الضعف والخوف . ويذكر الفارابى من آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم ، رأيهم فى مسألة التدين والإيمان بالآخرة ، فهم يرون أن ذلك وسيلة من وسائل الحصول على الماديات من طريق إظهار الزهد فيها ، حتى يزهد فيها الناس وينالها الراغبون فيها ، ممن لا يقدر على أخذها بالمغالبة ، فيلجأ إلى الخداع والمكايدة[1] .

لا يستطيع القارئ الحديث أن يمر على هذه الآراء من غير أن يتساءل عن أصلها : هل عرف الفارابى هذه الآراء من مراجع قديمة ، أم كان فى زمانه مفكرون يقولون بها ، أم هى ثمرة لخياله الفلسفى ؟ لا يمكن إعطاء إجابة أكيدة فى هذا الموضوع ، ولا شك أن شيئاً من هذه الآراء قد ظهر من قبل عند اليونان وعند العرب وأن منها ما يتردد بين المفكرين

(١) راجع النصوص التالية ص ١٠ — ١٧ .

من حين إلى حين . ولكن هذا كله لا يكفى ، ويجب أن يعترف الإنسان بأن الفارابى قد أعطانا منذ زمان طويل صورة حية قوية لآراء نعتبرها حديثة ونعتبرها عنواناً على تفكير أصحابها . ففى ثنايا كلامه إفصاحٌ عن آراء فى فلسفة القوة والكفاح لأجل الحياة ، مما يقرب من آراء الفيلسوف الألمانى نيتشه ؛ وهناك أيضاً شيء من فلسفة هوبز وفلسفة روسو ، ومن النقد الحديث لمن يستغلون الدين فى مآربهم المادية المتنوعة . وقد لاحظ كرادفو كل هذا فيما كتبه عن الفارابى ، وهو يرجح أن يكون ما يقوله الفارابى عبارة عن بيان لما يتعارض ، من الناحية النظرية ، مع آرائه هو نفسه فيما ينبغى أن تكون عليه آراء وأفعال أهل المدينة الفاضلة التى يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية[1] .

أما ابن سينا فله رسالة قصيرة فى السياسة ، يقرر فى بدايتها أن التفاوت والتنوع فى المواهب والأعمال أساس حياة الجماعة ، وأن حاجة كل إنسان إلى الطعام و إيداعه فى مكان و إلى من يقوم على المحافظة عليه ، وكذلك الحاجة الحيوية للنسل و إنتاج أبناء يستطيع الإنسان أن يعتمد عليهم ، كل ذلك أساس لنشأة نظام الزواج وما يترتب عليه من نشأة نظام الأسرة وما تتطلبه الأسرة من الاستعانة بالأعوان والخدم ، بحيث ينشأ مجتمع صغير من راعٍ ورعية . بعد هذا يشرع ابن سينا فى الكلام عن سياسة الرجل لنفسه وسياسته لدخله وخرجه ولأهله وولده وخدمه . وقد يسنح فى ثنايا ذلك بعضُ التوجيهات العملية أو بيان لأنواع الكسب من تجارة وصناعة ، وأيهما أبقى وأوثق ، أو إشارةٌ إلى صناعات « ذوى المروءة » ، ما يرجع منها إلى حيز العقل من صواب الرأى وحسن التدبير ، وهذه هى صناعة الوزراء والمدبّرين وأرباب السياسة ؛ أو إلى حيز الأدب من كتابة و بلاغة ونجوم وطب ، وهى صناعة الأدباء ؛ أو إلى حيز الأيد والشجاعة ، وهذه هى صناعة الفرسان والأساورة . ولا تخلو رسالة ابن سينا من ملاحظات قيّمة فى كيفية سياسة الرجل لأهله وتحليل النتائج الاجتماعية والنفسية لأحوال الأسرة وتحليل لنفسية الخدم وكيفية اختيار الخادم وكيفية سياسته .

هذه ناحية من نواحى الدراسة الاجتماعية نجدها عند الفلاسفة ، وهى ، كما يبدو ، تتراوح

(١) راجع من حيث التفاصيل كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ ص ١٧٨ — ١٨٢ .

بين الناحية المثالية والناحية العملية . ولا نكاد نجد ، حتى الآن ، دراسة اجتماعية بالمعنى الخاص والحديث لهذه الكلمة . أما الذى كان أقرب ما يكون من المفكرين العرب إلى هذه الناحية ، فهما ، فيما أعلم ، رجلان بينهما فترة طويلة من الزمن ، وهما : أبو الحسن الماوردى المتوفى سنة ٤٥٠ هـ ، وابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ .

فأما أبو الحسن الماوردى ، فهو فى كتابه « المسمى « أدب الدنيا والدين » ، فى القسم الخاص بأدب الدنيا — والمقصود من ذلك تهذيب الإنسان فى الحياة الشخصية والاجتماعية — يتكلم عن الإنسان ، مشيراً إلى أنه فُطِر محتاجاً عاجزاً من الناحية المادية ، « بل هو قد فطر أكثر حاجة من جميع الحيوان ، لأن من الحيوان ما يستقل بنفسه عن جنسه ، والإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه . واستعانتُه صفةٌ لازمة لطبعه وخلقه ، قائمة فى جوهره ، ولذلك قال سبحانه وتعالى : « وخُلق الإنسان ضعيفاً » ، يعنى عن الصبر عما هو إليه مفتقر واحتمال ما هو عنه عاجز » . ويذهب الماوردى إلى أن هــذا الضعف والعجز والاحتياج المركوز فى الفطرة البشرية يرمى إلى غاية ميتافيزيقية ، وهى إشعارُ الإنسان بوجود قدرة فوق قدرته ، وعناية محيطة به — هذا من جهة ، ومنعُه من الطغيان الناشئ عن الغرور بالغنى والقدرة — وهذا من جهة أخرى . وقد عوض الله الإنسان عن عجزه وضعفه المادى بما وهبه له من العقل والفطنة . ومع أن الماوردى عالم متدين ميال إلى الزهد وزجر النفس عن فضول الدنيا ، فإنه يوجب على الإنسان أن يصرف إلى دنياه حظا من عنايته ، سدًّا لحاجته الطبيعية وتزَوُّداً من هذه الحياة إلى ما بعدها . وإذا كان الأمر كذلك « فواجب على الإنسان معرفة أحوال الدنيا والكشف عن جهة انتظامها واختلالها ، لنعلم أسباب صلاحها وفسادها ومواد عمرانها وخرابها لتنتفى عن أهلها شُبَه الحيرة وتنجلى لهم أسباب الخيرة ، فيقصدوا الأمور من أبوابها ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها » .

ولا بدَّ لصلاح حال الإنسان فى نظر الماوردى من انتظام أمور الحياة حوله ، أى انتظام أمور المجتمع ، ومن صلاح حال كل فرد فى نفسه ؛ والناحيتان مرتبطتان ، لا قيمة لإحداهما بدون الأخرى . ولكن لا يتوفر الانسجام الكامل بينهما ، فلو أسعدت الحياةُ كلَّ فرد بما يحب ، لفسد ؛ ولو ضنَّت عليهم جميعاً بالسعادة ، لهلكوا ؛ فلا بد من السعادة النسبية ومن التفاوت الذى

يجعل بعضَهم فى عون البعض و بعضهم محتاجا للبعض . ولا بد على كل حال من قسط من السعادة كشرط لكمال الخلق والدين : ولا غنى لانتظام حياة البشر من : (١) إيمان يكبح شهواتهم ويحيى ضمائرهم ، و (٢) سلطة حكومية مرهوبة ، تتألف برهبتها القلوب المتفرقة وتنكفّ بسطوتها الأيدى المتغالبة ، « لأن فى طباع الناس من حب المغالبة على ما آثروه والقهر لمن عانده ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوى ورادع مليّ » ؛ والرهبة من السلطة الحكومية أقوى زاجر ، وهى أبلغ زجراً من العقل والدين ، وحتى من العجز المادى عن فعل الشر ، و (٣) عدل يشمل الجميع ، فيقضى على الخلاف ، و يبعث على الطاعة ، ويكفل صلاح الضمائر ، وهو عدل الراعى مع الرعية ، وعدل الإنسان مع أكفائه ، و (٤) أمن عام تطمئن إليه النفوس فتتمكن من العمل ، لأنه « ليس لخائف راحة ، ولا لحاذر طمأنينة » و (٥) خصب دارّ ، تتسع به النفوس فى الأحوال ، ويشترك فيه ذوو الإكثار وأهل الإقلال ، فيزول الحسد والتباغض ، و (٦) أمل فسيح يبعث على الإنشاء والاقتناء لأشياء تبقى إلى ما بعد حياة صاحبها ، حتى تنتفع الأجيال اللاحقة بما أثمرته جهود الأجيال السابقة من أدوات الحياة وعمران الدنيا .

أما انتظام حياة الفرد فهو يحتاج إلى : (١) اتباع الرشد ، والبعد عن الغى ، حتى يحفظ الإنسان على نفسه سعادتَها ، و (٢) وثاقة أواصر الألفة مع الناس ، حتى يأمن أذاهم على نفسه واختطافهم سعادته ، وهذه الألفة تنشأ بفضل الإيمان الذى يمنع من التقاطع والتحاسد ، و بفضل النسب القائم على تعاطف الأرحام ، والمصاهرة المبنية على التزاوج ، والمؤاخاة بالمودة الأكيدة ، التى تثمر المصافاة والوفاء والمحاماة ، والبر الذى يبعث فى القلوب المحبة بين الناس بما يُحدث فيها من الإحساس باللطف والعطف ، و (٣) المادة الكافية للحياة ، و إلا فسدت حياة الإنسان المادية والروحانية .

و بهذه النقطة الأخيرة ينتقل الماوردى — بعد الكلام عن القواعد المعنوية للحياة البشرية — إلى الكلام عن قاعدتها المادية ، وهى الكسب الذى يحصل منه المعاش وتنهض على أساسه الحياة البشرية . وهو يبدأ بالإشارة إلى تنوع جهات المكاسب وتشعّب أسبابها ، ليؤدى اختلافُها إلى الائتلاف بها وتشعُّبها إلى اتساع ميدانها للناس ، « كيلا يجتمعوا

على سبب واحد ، فلا يلتئمون ، أو يشتركوا فى جهة واحدة فلا يكتفون » . وطلب الكسب شىء طبيعى وعقلى معا ، هو فى الفطرة بلا جهد ، لكى تقوم عليه الحياة البشرية . وسدّ حاجة المعاش يكون من طريق مادة للثروة تنمو ، كالنبات والحيوان ، ومن طريق كسب يحصل ثمرة لأفعال توصّل إلى المادة أو التصرف المؤدى إلى سدّ الحاجة ، وهذا يكون : إما من طريق التقلب فى التجارة ، أو من طريق التصرف فى الصناعة . وعلى ذلك تكون وجوه الكسب ، كما يقول الماوردى ، أربعة : نماء زراعة ، ونتاج حيوان ، وربح تجارة ، وكسب صناعة .

ولا نريد الدخول فى تفصيل كلام الماوردى فى كل وجه من وجوه الكسب ، وإنما أردنا أن نشير بالإجمال إلى تصوره للناحية الاقتصادية من حياة المجتمع . ويستطيع القارئ أن يرجع إلى كلامه مفصلا[1] . والحق أن فيه شيئاً من الطرافة ، خصوصاً فى بيان قيمة كل وجه من وجوه الكسب وصلته بطبيعة الجماعة التى تشتغل به ، وانبناء بعض وجوه الكسب على بعض ، وتقسيمه للصناعة إلى صناعة عقلية ، وصناعة عملية ، وصناعة مشتركة بين فكر وعمل ، وأقسام كل صناعة . ولا يُغفل الماوردى الكلامَ عن النواحى الخلقية المتصلة بالكسب مما نكتفى بالإشارة إليه ، رغم علاقته بالحياة الاجتماعية . ولا شك أن كتاب الماوردى قد كان له أثره فى العصور التالية ، وأنه — رغم طول الفترة — قد هيأ مادة لابن خلدون فى بعض النواحى .

حتى إذا انتهينا إلى ابن خلدون وجدنا مفكراً من نوع طريف ممتاز ، وحياةً عجيبة فى بابها حافلة بالتجارب والتقلبات[2] . إن ابن خلدون مفكر سياسى اجتماعى . وقد جاءه ذلك من انتمائه إلى أسرة عريقة فى الرياسة بأنواعها ، من حربية وسياسية وعلمية . وقد تثقف ثقافة شاملة لعلوم الشرع واللغة وفنون الحكمة ، ولم يكد يبلغ العشرين حتى هلك أهله وأكثر

---

(١) أدب الدنيا والدين ، طبعة القاهرة ١٩٢٥ ص ١٧٨ فما بعدها .

(٢) راجع ترجمته لنفسه فى كتابه « التعريف » ، طبعة القاهرة ، ١٩٥١ . وفيما يتعلق بابن خلدون بالإجمال راجع كتاب الأستاذ محمد عبد الله عنان عن « ابن خلدون وآثاره » ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٣ ، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٤ ، ص ٣٠٥ فما بعدها .

أساتذته فى طاعون جارف ألمّ بالشرق والغرب فى ذلك الزمان ؛ فأراد التماس العزاء فى العكوف على العلم . ولكن مواهبه وعراقة أسرته فى الرياسات وأعمال الدولة كانت سبباً فى أن استدعاه أحد الأمراء ليكون كاتباً له ، وبدأ بذلك اشتغال ابن خلدون بالسياسة فى ممالك المغرب وسط ظروف متقلبة ، وفى خدمة مختلف الرؤساء . فحضر المعارك ورأس وفود السفارات بين الملوك والفاتحين فى الشرق والغرب ، وعرف أحوال القصور ، وطباع البدو وعاداتهم وأحوالهم ، وباشر أحوال الدول عن قرب ، فى قوتها وضعفها ، وقيامها وزوالها ، على مسرح الحوادث فى المغرب ، حتى ملّ الدسائس التى لم تتركه ولم يضعف فى مقاومتها . وأخيراً أراد التخلص من حياة السياسة إلى حياة العلم ، فاضطرته الدسائس أيضاً إلى أن يقضى ، وهو يتوسط العقد الخامس من عمره ، أربع سنين ، خالياً بنفسه ، متفكراً فى أحوال أمم الشرق والغرب ، ليدوّن تاريخها . وفى أثناء هذه الخلوة أُلْهِم آراءه التى نجدها فى «مقدمته» المشهورة التى بين فيها اكتشافه الجديد ومنهجه الجديد .

كان ابن خلدون عالماً مشتغلا بالسياسة ، وفى أثناء اشتغاله بها فى مختلف الدول المتضاربة ، توفرت له ، إلى جانب صفة العلم ، خبرةٌ مستمدة من التجربة ، وهما صفتان لا بد منهما للمؤرخ لكى يكون مؤرخاً بالمعنى الصحيح . وإذا كانت السياسة والنظم السياسية لا تُفهم إلا فى ضوء التاريخ ، فإن المؤرخ لا يكمل إلا بعد معاناة السياسة بنفسه .

وقد يدهشنا أن ابن خلدون اتجه لدراسة التاريخ ولم يتفرغ للسياسة مع مقدرته عليها ومهارته فى مسايرة الظروف . ولكنه آثر التحول عنها إلى العلم ؛ وكان الانحلال الذى قد دبّ فى البلاد الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها ، وما أصابها من أصناف المحن ، وما كان يتهدد دولها وحضارتها من أخطار غزو التتر فى المشرق وغزو ملوك النصارى فى المغرب ، وما لاح على تلك الحضارة من علامات الزوال ، وخصوصاً ما شاهده فى المغرب من تنوع درجات التحضر ، من قبائل تعيش فى البادية على الفطرة ، إلى أمم تعيش فى الحواضر ، إلى دول أنهكها الترف — كل ذلك كان من شأنه أن يدعو المفكر الجاد إلى كتابة التاريخ من جديد ، ويدعوه خصوصا إلى التفكر فى نشأة الدول وحضارتها وفى العوامل التى تساعدها على البقاء والعوامل التى تسير بها إلى الفناء .

يقول ابن خلدون نفسه — وهو شاعر بالموقف التاريخى الذى انتهت إليه الحضارة البشرية فى عصره — بعد الإشارة إلى انتقاض أحوال المشرق والمغرب ، وإلى ما حاق بالبشرية من ذلك الطاعون الذى طوى كثيراً من محاسن العمران وأوهن من سلطان الدول ، حتى أصبحت الإنسانية مهددةً بالزوال : « كأنما نادى لسان الكون فى العالم بالخمول والانقباض ، فبادر بالإجابة ؛ والله وارث الأرض ومن عليها . وإذا تبدلت الأحوالُ جملة فكأنما تبدل الخلقُ من أصله وتحول العالمُ بأسره ، وكأنه خلقٌ جديد ، ونشأةٌ مستأنفة ، وعالَمٌ محدَث ؛ فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوالَ الخليقةِ والآفاقِ وأجيالَها والعوائدَ والنحلَ التى تبدلت لأهلها ، ويقفو مسلك المسعودى لعصره ليكون أصلاً يقتدى به من يأتى من المؤرخين من بعده » .

هذا ما سمت إليه همةُ ابن خلدون وألْهَمَه فى خلوته . وهو قد دخل فى ميدان التاريخ من باب اشتغاله بالسياسة ، وأوحت إليه ظروفُ عصره ، كما أوحى إليه استقراؤه لتاريخ الشرق والغرب ، موضوعاً طريفاً ومنهجاً مبتكراً مكّنه أن يفهم التاريخ فهماً جديداً . ولكن لا بد فى كتابة التاريخ من الرجوع إلى ما كتبه السابقون . وهنا بدأ عمل ابن خلدون ، فهو يحدثنا أنه قرأ كتب المؤرخين قبله قراءةَ الناقد البصير ، الذى يجعل من النقد مسباراً وقسطاساً ، فألفى فحولهم قد جمعوا الروايات ، وأودعوها بطون كتبهم ، وقبل ذلك منهم الكافةُ وتابعوهم عليه من غير نقد ، وجاء المتطفلون على علم التاريخ ، فخلطوا ذلك بأباطيل « وَهِمُوا فيها أو ابتدعوها ، وزخارف من الروايات المُضَعَّفة لفقوها ووضعوها » وبخيال أرسلوا له العنان إرضاء لما فى النفوس من الولوع بغرائب الأخبار وبالعجائب من الآثار ، واقتفى أثرهم مَن جاء بعدهم ، فنقلوا عنهم من غير تمحيص ولا تحقيق ولا مقاومة ما فى الطبيعة الإنسانية من ميل متأصل إلى التقليد ، وما يتطرق إلى الروايات التاريخية بطبيعتها من أوهام ومن فساد بسبب التشيُّع للآراء ، فأصبح التاريخ تنسيقاً للروايات على علاتها ، من غير بيان أسباب الوقائع ومبادئها ولا معرفة بالقوى الدافعة إلى التطور التاريخى ، ومن غير مراعاة قوانين التطور والتبدل فى ظروف الأمم وعاداتها .

ومن المؤرخين من مال إلى الاختصار حتى صار التاريخ عنده لا يكاد يعدو قائمةً

بأسماء الملوك، وحتى صارت الوقائع التاريخية بسبب هذا كله « صوراً مجرّدة من مادتها » مقطوعة الصلة بملابساتها وظروفها التى تفسرها . ويذكرُ ابن خلدون كثيراً من الأمثلة التى تدل على ما فى كتب أكابر المؤرخين قبله من الخلط بين الغث والسمين ، ومن قلة التمييز بين الواقع والخيال، ومن جهل بأسباب وضع الأخبار وطريقة نقدها وعدم المقدرة على إدراك حقيقة الظواهر نفسها : هل هى طبيعية أم مصطنعة . وإذن لا بد من النقد التاريخى ومن وضع القوانين والضوابط لهذا النقد .

ولكن على أى أساس توضع هذه القوانين ؟ يرى ابن خلدون أن وضعها إنما يكون على أساس من طبيعة الأشياء ، وهو هنا على أساس المعرفة بطبيعة العمران الإنسانى أو الحضارة الإنسانية أو الاجتماع الإنسانى وما يعرض فيه لذاته . وهنا يخرج لنا من ثمرة تفكير ابن خلدون فى وقت واحد : فلسفةُ التاريخ وقواعدُ المنهج التاريخى والنقد التاريخى ، وفلسفةُ الاجتماع الإنسانى ، وفلسفةُ الحضارة ، وعِلْم الدولة . فأما الباب الذى دخل منه ابن خلدون إلى هذا كله ، فهو باب علم التاريخ ؛ وقد فهمه فهماً جديداً ؛ هو يقول إنه فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، ولكن « فى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليلٌ للكائنات ومباديها دقيق ،وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدّ فى علومها وخليق » .

فما هى حكمة التاريخ هذه التى يشير إليها ابن خلدون ؟ لا يزال ابن خلدون فى مقدمته التى وضعها لكتابه فى التاريخ العالمى ، يكرر ذكر ألفاظ مثل : « أسباب الوقائع والأحوال » ، مع القول بأن « لأوّليّة الدول والعمران عللاً وأسباباً » ؛ ومثل : « أحوال مبادئ الدول ومراتبها » ؛ ومثل : « طبيعة الدولة » ، ومثل : « أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى » ، ومثل : « المجرى الطبيعى » .

وهو إذ ينقد الأخبار يقول مثلاً : « هذا ممتنع فى العادة » ، أو : هو « مُنافٍ للأمور الطبيعية » ، أو يقول : « تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة » ؛ كما يوصى « بردّ الروايات إلى الأصول وعرضها على القواعد » ، أو يقول فى معرض التطبيق للمنهج النقدى إنه « لا بدّ من القياس» ومن «قياس الغائب بالشاهد ، والحاضر بالذاهب » ،

أو يقول عند مناقشته لما يحكيه بعض المؤرخين من أخبار غير مقبولة : « واعتبرْ ذلك فى الحاضر المشاهَد والقريب المعروف ، تجدْ زعمَهم باطلاً ، ونَقْلَهم كاذباً » — هذا بطبيعة الحال على أساس الاطراد فى نظام الوقائع بحسب عللها وظروفها المتشابهة ، وعلى قاعدة أن الماضى — كما يقول ابن خلدون — أشبه بالحاضر من الماء بالماء . ومَرَدُّ طريقةِ تفكير ابن خلدون إلى مبدأ فلسفى مطلق ، وهو « أن كلَّ حادث من الحوادث ، ذاتاً كان أو فعلاً ، لا بدّ له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله » ، وأن كل حقيقة طبيعية معقولة يمكن البحثُ عن خصائصها الذاتية ، فلا بدّ أن تقع — تبعاً لذلك — فى ميدان علم من العلوم يختص بها . ولما كان الاجتماع الإنسانى ، أو العمران البشرى ، حقيقة طبيعية ، وجب أن يكون موضوعا لعلم مستقل بنفسه ، يتناول مسائل محددة تتلخص فى دراسة هذا الاجتماع الإنسانى و بيان الأحوال والعوارض التى تلحقه لذاته .

بهذه الطريقة فى التفكير ، دخل ابن خلدون ميدان البحث التاريخى ، متأدِّياً ، كما يقول ، « من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص » . ولما كانت غايته من دراسة علم الاجتماع الإنسانى ، هى كتابةُ التاريخ على الوجه الصحيح ، فلا بد من الإلماع بمنهجه فى النقد التاريخى ، الذى يُقصد منه تمييز الحق من الباطل فى الأخبار . و يمكن إجمال هذا المنهج فى قاعدتين : الأولى قاعدة العِلِّية المطردة ، وهى تقضى ، فى نظر ابن خلدون ، بأن يكون لكل حادث تاريخى ، أوظاهرة اجتماعية ، أونظام سياسى أواجتماعى ، علةٌ ومبدأٌ يفسره تفسيراً حقيقياً لا خيالياً ، وأنه فى الظروف المتشابهة تكون الظاهراتُ الاجتماعية متشابهة أيضاً ؛ والثانية قاعدة الإمكان والاستحالة ، أعنى إمكان الحوادث أو الظاهرات أو استحالتها بحسب أصول العادة وطبيعة أحوال الاجتماع الإنسانى أو الملابسات المحيطة بالحوادث ، ثم قياس الماضى على الحاضر بحسب المبدأ اللازم عن طبيعة الأشياء .

أما المبدأ الأعلى فى النقد التاريخى فهو الحكم بحسب طبائع الحوادث والأحوال ومقتضياتها وما يتفرع عن ذلك من مبدأ الإمكان والاستحالة ، بحيث لا يستحق النقد من الأخبار التاريخية إلا ما يكون ممكناً فى ذاته . يقول ابن خلدون نفسه : « فالقانون فى

تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظرَ فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ، ونميزَ ما يلحقه من الأحوال لذاته و بمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتَدّ به ، وما لا يمكن أن يعرض له . و إذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب ، بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شىء من الأحوال الواقعة فى العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً صحيحا ، يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه . وكأنّ هذا علمٌ مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع ، وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، وذو مسائل ، وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته ، واحدةً بعد أخرى ، وهذا شأن كل علم من العلوم ، وضعيًّا كان أو عقليًّا » .

على أنه يظهر أن ابن خلدون قد تفطن لما فى هذه الطريقة الصارمة من إطلاق ، فأخرج من ميدانها الأخبارَ الشرعية ، لأن معظمها تكاليف وأوامر ، وقيمة الأمر تكون فى ذاته ، والمهم هو صحة روايته ، وسبيل ذلك تمحيص السند ونقد الرواة ، لمعرفة صدقهم من عدمه[1] ؛ أما الأخبار عن الواقعات والحوادث ، فلا بد أن تكون مطابقة لطبيعة الأشياء وقاعدةِ الإمكان والاستحالة . وتنبه ابن خلدون أيضاً إلى ما فى منهجه من صلابة ، فاستدرك بقوله إنه يجب على المؤرخ أن يتفطن إلى ما يقع على مرور العصور من تغير وتبدل فى أحوال الأمم ، وفى عاداتها ونظمها ونِحَلها شيئاً فشيئاً ، بحسب ما تقتضيه العوامل التى تدعو إلى ذلك ، وهذا يؤدى بطبيعة الحال ، مع تتابع الدول المختلفة فى أحقاب متطاولة ، إلى انقلاب الأحوال الاجتماعية انقلاباً تاما ؛ وعند ذلك يدخل الخطأ الخفى على المؤرخ ، إذا نظر إلى الماضى فى بعض أحواله بمنظار ما يشاهده فى الحاضر . ولكن القاعدة الكبرى تظل صحيحة ، وهى أن طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعى تقتضى ظاهرات ونظما معينة ، فلا يصح أن نقبل ما يحكى من ذلك عن الماضى ، أو عن شخص ، إلا إذا كانت تقتضيه طبيعة مرحلة اجتماعية ماضية ، أوتقتضيه الظروف المحيطة بالشخص . ومعنى هذا أن استعمال القياس فى المنهج التاريخى لا يصح أن يكون مطلقاً ، بل يجب أن يراعى فى استعماله تبدلُ الأحوال ، أعنى

---

(١) راجع النصوص ص ٢٦ .

أنه يجب مراعاة مبدأ التطور التاريخى والاجتماعى ، عند نقد الروايات المأثورة . والحتمية التاريخية ليست على كل حال عنـد ابن خلدون ، حتميةً كونية ، ترجع إلى الطبائع المحددة للعمران ، بل هى نتيجة للسنن العامة التى وضعها الله للـكون ، ووضع أساسها فى الطبيعة البشرية ، و إن كانت هذه السنن فى العادة لا تتبدل .

و يشير ابن خلدون بما يجب أن يتوفر لدى المؤرخ من مآخذ متعددة ومعارف متنوعة ، مع استعمال العقل والعناية بالتثبت و بطلب اليقين العلمى ، ليكون ما يصل إليه من تقرير الحقائق التاريخية ، كما يقول ابن خلدون ، « محقَّق الأثر ممهَّد الأسباب » ، وليكون علم التاريخ ، كما يقول ابن خلدون نفسه أيضاً : « للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً » ، ولـكى يستطيع المؤرخ أيضا بيان موضوع علمه على نحو ما يفعل الفلاسفة فى علومهم . يقول ابن خلدون ، بعد ذكره أمثلة من أخطاء المؤرخين قبله : « فقد زلّت أقدامُ كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ فى مثل هذه الأحاديث والآراء وعلِقت بأفـكارهم ؛ ونقلها عنهم الـكافةُ من ضَعَفَة النظر والغفلة عن القياس ، وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية ، واندرجت فى محفوظاتهم ، حتى صار فنُّ التاريخ واهياً مختلطاً ، وناظرِه مرتبكا ، وعُدَّ من مناحى العامة . فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار ، فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعى كونها وأحوال القائمين بها وأخبارِهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث ، واقفا على كل خبر ؛ وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، و إلا زيّفه واستغنى عنه . وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك ، حتى انتحله الطبرى والبخارى وابن إسحاق من قبلهما ، وأمثالُهم من علماء الأمة . وقد ذهل الـكثيرون عن هذا السر فيه ، حتى صار انتحاله مجهلة ، واستخف العوامُّ ومن لا رسوخ له فى المعارف مطالعتَه وحَمْلَه والخوضَ فيه والتَّطفُّلَ عليه ، فاختلط المرعى بالهمل واللباب بالقشر والصادق بالـكاذب » . ومن السهل أن نتبين مما تقدم شيئاً مما عند ابن خلدون من فلسفة التاريخ .

أما فهمه للتاريخ فهو يقول إن حقيقته « خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعة الأحوال » . ومعنى هذا الكلام هو أن التاريخ علم بأحوال المجتمع الإنسانى فى نموّه وتطوُّره فى المكان والزمان . ولأجل ذلك بحث ابن خلدون طبيعة العمران حتى خرج له من ذلك علمٌ مستقل هو علم الاجتماع . وابن خلدون قد استقاه من الاستقراء لأحوال المجتمع الإنسانى فى التاريخ المعروف له ، ومن المشاهدة لما رآه ، استقراءً ناقداً وملاحظةً فاحصة ؛ وأراد أن يجعل ذلك كله مقدمة لدراسة التاريخ . وبرغم أن الغرض من علم الاجتماع كان عند ابن خلدون هو تصحيح التاريخ ، فإن موضوع هذا العلم له فى نظره قيمته الذاتية ، وهو جدير بأن يكون موضوع علم قائم بذاته .

والواقع أن ابن خلدون يشعر بأنه فى هذا العلم مجدِّدٌ مبتكر ، وبأنه ، إذ تفطن إليه ، قد كشف بفضل البحث والغوص والإلهام عن علم عجيب فذٍّ فى بابه ، بما تضمنه من موضوعات طريفة ، وبأن هذا العلم مستقل فى موضوعه عن علوم تشابهه أو تشاركه ، مثل علم الخطابة الذى يقصد منه استمالة الجماهير إلى رأى أو صدّهم عنه[١] ، وعلم السياسة المدنية[٢] الذى غايته وضعُ أصول لتدبير الأسرة أو الدولة بحسب ما تقتضيه مصلحة الجماعة ، وحفظ النوع ، من مراعاة قواعد الأخلاق ومبادئ الحكمة ، وبحسب أوضاع نظرية مثالية افتراضية . وابن خلدون يتعجب من أن هذا العلم — مع شرفه فى ذاته وفى موضوعه ، بقطع النظر عن فائدته فى النقد التاريخى — لم يكتب فيه على الكمال أحدٌ قبله ، أو لم تحفظ الأيامُ ما كتبوه ؛ وهو يفسر انصراف الناس عن هذا العلم بأنهم ظنوا أن قيمته تنحصر فى العون على نقد الأخبار التاريخية ، وهى قيمة غير كبيرة ، فانصرفوا عنه ، مع أنه فى ذاته شىء شريف . ولا يغفل ابن خلدون عن أن بعض مسائل هذا العلم قد جرت عرضًا عند بعض

---

(١) مثل ما فى كتب ابن المقفع أو ابن قتيبة أو ابن عبد ربه .
(٢) مثل كتب الفارابى .

أهل العلوم فى أثناء محاولتهم البرهنة على بعض ما فى علومهم ، كالذى يذكره الحكماء فى إثبات النبوات ، من احتياج البشر فى تعاونهم إلى من يحكمهم ويَزَع بعضهم عن بعض ، أو يذكره الفقهاء فى تعليل الأحكام الشرعية بما يُقصد منها من رعاية مصالح الحياة البشرية والمحافظة عليها ، ونحو ذلك مما له علاقة بالمحافظة على العمران ؛ كما يلاحظ أن شيئا من الحكمة السياسية يُؤْثر عن حكماء الفرس واليونان[١] ، كالقول بأن العمران لا يتم إلا بالعدل ، و إن الدولة لا تكمل إلا بالجند والمال ؛ وأن الطرطوشى فى كتابه « سراج الملوك » قد حوّم حول الموضوع وتنبه إلى نواحٍ من البحث الاجتماعى ، إلا أنه لم يُصِب لبّه ولا استوفى مسائله ، واستكثر من النقل للأحاديث والأخبار والحكم ، من غير أن يوضح الموضوع بالبراهين الطبيعية . وكل ذلك فى نظر ابن خلدون مختلط بغيره ، وليس له سند من البرهان الكافى الشارح له شرحاً علمياً يقوم على الواقع الاجتماعى والتجربة الاجتماعية . فلا عجب أن يشعر فيلسوفنا بعظمة ما أُلْهِمَه من علم غريب النزعة بين العلوم ، و بأنه فاتح هذا الميدان الجديد الذى طرقه ، فنهج سبيله على نحو لم يُسبق إليه ، وأن ينتظر من الناظر فيه من الخلف أن ينقد و يصلح و يكمل ما كان له هو فضل السبق فى توجيه الأنظار إليه .

* * *

والآن فلنتناول آراء ابن خلدون فى الاجتماع الإنسانى وأحواله على سبيل الإشارة لأهمها ، وأول ما يجب أن نلاحظه هو أن ابن خلدون عرض مسائل علمه عرضاً يقوم على أساس منطقى طبيعى ، فمهد له بالكلام فى الاجتماع الإنسانى بوجه عام ، وذلك فى صورة مقدمات تناول فيها بيان الحاجة الحيوية الطبيعية إلى حياة الاجتماع البشرى ، ثم تكلم عن البيئة الجغرافية والحضارية ، وهى الجزء الصالح للعمران فى الأرض ، وعن موضعها منها وعن أقاليمها وجغرافيتها وخصائصها وتأثير ظروفها وأحوالها ، وما تهيِّئُه من أسباب الحياة ، فى طبائع البشر المادية والمعنوية ، كلاماً علمياً مستفيضا ، فيه لمحات من نظريات حديثة فى العلاقة بين

---

(٢) تنسب لأرسطو عند العرب وصية أوصى بها الإسكندر ورسالة فى السياسة ، وهما منشورتان ضمن رسائل فى السياسة نشرها الآب لويس المعلوف فى بيروت سنة ١٩٠٨ . وكان لهذه الآراء المنسوبة لأرسطو شأن عند العرب .

طبيعة المناخ و بين المزاج البدنى للأمم ومزاجها النفسى والعقلى والخلقى[1] ، وبين نوع الطعام و بين المزاج البدنى وما يترتب عليه ؛ وكأن ابن خلدون يشرح هنا النظرية التى يقول بها بعض المحدثين وهى : أن الإنسان ما يأكل . وفى هذا القسم يتكلم عن أصناف المدركين للغيب من الأنبياء وغيرهم كلاما يدل على سعة العلم وعلى دقة التحليل وسلامة التعليل.

ولما كانت مرحلة الفطرة والبداوة والرياسة القبلية فى الحياة الاجتماعية سابقة على مرحلة الحضارة ، ورياسة الملك والدولة ، فإن ابن خلدون يتناول العمران البدوى عند الشعوب الوحشية والقبائل ، ثم يتلوه بالكلام عن الدولة وما يتعلق بالعمران الحضرى فى المدن الكبيرة . وأيضا لما كان التماس أسباب المعاش من طريق الفنون والصناعات العملية يحصل بدوافع الطبيعة ، لأنه ضرورى لا مفرّ منه ، فإننا نجد ابن خلدون يتكلم فى المعاش ووجوه الكسب على التفصيل ، ثم يعقب ذلك بالكلام فى العلوم ، لأنها كمالية لا تأتى إلا بعد الضرورى من جهة ، ولأنها لا تظهر إلا فى المراحل العليا من مراحل الحضارة والاجتماع من جهة أخرى . وكل قسم من هذه الأقسام يمثل فى الحقيقة فرعا من فروع دراسة الاجتماع الإنسانى ، وكل فصل منها يتناول ناحية قائمة بذاتها من هذه الدراسة .

والذى نستطيع الإشارة إليه هنا من فلسفة ابن خلدون الاجتماعية على سبيل الاختصار — ويستطيع كل شغوف بالمعرفة أن يقرأه مفصّلا فى مقدمة ابن خلدون — هو أنه يرى أن الإنسان كائن غريب فى هذه الأرض ، وهو كائن ضعيف وسط عالم الحيوان ، إذا نظرنا إليه من حيث هو كائن حى . غير أن الإنسان يتميز وسط عالم الحيوان بعقله الذى يثمر له الصنائع والعلوم وعمل الآلات التى بها يدافع عن نفسه وسط الصراع بين الكائنات . وهذا العقل هو مناط شرف الإنسان ، وهو الذى يدعوه إلى حياة التفكير المؤدى إلى الاجتماع والخضوع للقوانين التى تنظم الحياة على نحو فيه روية واختيار ؛ وهذا هو الذى يميز المجتمع الإنسانى عن المجتمعات الحيوانية التى تكوّن جماعة تخضع لرياستها خضوعاً فطرياً إلهامياً . والعقل هو أساس الحضارة بكل صورها ، وهو أخيراً مناط الرسالة الملقاة على كاهل الإنسان ، وهو أنه ممثل

---

(١) ص ٣٠ — ٣١ من النصوص .

الله فى الأرض ، ليعمرها بالعلم ، ويدبّرها بحسب قواعد الخير والعدل .

والاجتماع الإنسانى ينشأ نشوءاً طبيعياً قهرياً بحكم الدوافع الحيوية ، التى أهمها الحاجة إلى الطعام اللازم لحفظ الحياة ، وبحكم أن تحصيل الطعام لا يمكن إلا بالتعاون وبالاجتهاد فى صنع الآلات للحصول عليه ، وبحكم حاجة الإنسان إلى الدفاع عن نفسه وسط عالم الطبيعة وعالم الحيوان . ثم تنشأ فى الاجتماع رياسة لها سلطة ، نشوءاً ضرورياً طبيعياً أيضاً ، لأن حياة الاجتماع لا تقوم — مع اعتداد كل فرد بوسائل القوة المادية التى يدفع بها عن نفسه عدوان الأنواع الحيوانية الأخرى ، والتى قد يستعملها تلبية ، لما فى طبعه الحيوانى من العدوان على إخوانه فى النوع — إلا إذا كانت هناك سلطة عليا لها الغلبة واليد القاهرة ، فنزع الأفراد بعضهم عن بعض . ولا بد أن تكون ممثلة فى واحد منهم ، لا فى كائن أدنى من الإنسان ، لأن جميع الحيوان أدنى من الإنسان فى المدارك — وهكذا تنشأ فى المجتمع الرياسة وسلطة الدولة ، وهو ما يعبر عنه ابن خلدون بالملك ، وهذه السلطة فى الجماعة شىء طبيعى مميز للإنسان[1] .

ولما كانت حاجات الإنسان تبدأ بالضرورى بدايةً طبيعية ، ثم تتطور إلى الكمال تطوراً طبيعياً أيضاً ، كانت كل من مرحلة السذاجة والبداوة (المقصود حياة الفطرة السابقة على حياة الحضارة فى المدن) ومرحلة التحضر التالية لها مرحلتين طبيعيتين . ولما كان التماس المعاش الطبيعى من الرعى أو الزراعة أول ما يتيسر للإنسان ، كان مضطراً إلى مجال فسيح يتّسع للتنقل ، خصوصاً إذا كان المعاش من الرعى ؛ والزراعة هى التى تدعو إلى المرحلة الأولى من مراحل الاستقرار . ولا تتسع طاقة الاجتماع البدائى لأكثر من تحصيل أهله لما يقتاتون به ويستكنون فيه ، دفعاً لعاديات العوامل الطبيعية . فإذا صاروا بحيث يستطيعون الحصول على ما يزيد عن الحاجة ، أيسروا ، فازدادت حاجاتهم ، فمالوا إلى الاستكثار من القوت

(١) نلاحظ أن تفسير ابن خلدون لنشأة سلطة الدولة تفسير طبيعى . ويزعم الفلاسفة أن الرياسة تنشأ بحكم الحاجة إلى الحاكم الوازع ، وهذا يجب أن يكون فى رأيهم صاحب شرع وأن يكون متميزاً بخواص أخرى من عند الله حتى يسلم له الناس ويقبلوا منه — وهذا هو ما يقوله الفلاسفة فى إثبات النبوة إثباتاً عقلياً . يرفض ابن خلدون هذا البرهان ويقول بإمكان قيام جماعة منظمة بقوانين ومتحضرة وفيها سلطة ، من غير أن تستند هذه السلطة إلى شريعة مقدسة — راجع النصوص ص ٣٠ ، ٥٠ — ٥١ .

واللباس وتأنقوا فيهما ، ومالوا إلى الدعة ، فأنشأوا البيوت واختطوا المدن وأسلموا قيادهم إليها ، و بدؤوا فى حياة الترف على تنوع مظاهره . والخلاصة أن مرحلة البداوة ، فى تاريخ الحياة الاجتماعية ، أسبق من مرحلة الحضارة سبقاً طبيعياً ، وهى أصلها ؛ والتمدن غاية البدوى . والتطور الاجتماعى يسير سيراً طبيعياً ، وهو لا يرجع القهقرى إلا لضرورة ، لأن الترف يجر إلى الترف . و يتبع هذا التطور فى شكل الحياة الاجتماعية تغيرٌ فى الأخلاق ، فبعد أن يكون الإنسان فى طور البداوة سليم الفطرة قريباً إلى الخير سهل العلاج لبعده عن عادات الترف والانغماس فى فنون الملذات ، يصبح بعد التحضر بعيدًا عن الخير متظاهراً بالفحش فى القول والعمل صعب العلاج ؛ وهو أيضا بعد أن يكون له خلق الشجاعة والبسالة سجيةً ، لبعده فى حياته عن مهاد الراحة ولتفرده فى القفر واضطراره إلى الدفاع عن نفسه بنفسه ، يصبح فى طور التحضر والترف ضعيفا جباناً معتمدًا فى الدفاع فى عن نفسه إلى الجيش الذى يحمى المدينة ، مستنيما إلى الأسوار ، لا تهيجه هيعة ولا ينفر إلا خاملاً؛ ثم تأتى معاناةُ أهل الحضر لظروف الحياة المدنية بما فيها من نظام ، فتكسر سورة البأس . وكلما زاد الإنسان تمدُّناً بالعلوم والفنون أصبح لا يكاد يستطيع أن يدفع عن نفسه عادية — ومعنى هذا كله أن الحضارة قاضيةٌ على صفات القوة المادية والأدبية ، مُفْسِدَةٌ لما فى الإنسان من استعداد للخير . فلا عجب أن يرى ابن خلدون أن الترف داء مُزْمِن ، وأن التحضر والعلوم والفنون تُضْعِف الإنسان ، وأنها مؤذنة بفساد العمران . والشبه بين آراء ابن خلدون من هذا الوجه وآراء روسو بعده بحوالى أربعة قرون لا يحتاج إلى تنبيه .

ونظراً لطبيعة مرحلة البداوة من حيث التكوين القبلى القائم على التلاحم بالنسب القريب الذى هو أساس النعرة والحمية الطبيعية والتناصر ، فإن سكنى البادية لا تتيسر إلا لذوى العصبية المستندة إلى وحدة الدم وقرب الرحم أو ما فى معناهما من روابط الولاء والتحالف . وكلما كانت العصبية تستند إلى عدد أكبر ، كانت الجماعة أشدَّ منعةً . والعصبية هى أساس قوة التغلب المؤدى إلى الرياسة والملك ، وقد تؤول الرياسة إلى الملك و إلى الدولة العامة الاستيلاء ، أى إلى ما يسمى الإمبراطورية ، بفضل ما يؤيد العصبية من قوة معنوية أخرى مصدرها دعوة نبوية ، أو دعوة حق تؤلف بين النفوس ، وتوحد وجهتها ،

وتكسير شوكة النزاع والتنافس . والرياسة تظل فى نصاب أهل العصبية حتى يغلبهم عليها غالب منهم أو من غيرهم أو حتى تفسد العصبية أو ينسى الرؤساء قيمتها فى الوصول إلى الرياسة ، كما فسدت عصبية العرب منذ دولة المعتصم ، فاستظهروا بالموالى ، ثم استبد هؤلاء بهم وانحلت دولتهم — وهذا ما حدث فى العصبية الأموية فى الأندلس أيضا . والرياسة لها عمر معين ، لأن الحسَب شىء عارض ، فمصيره للزوال ، شأنه شأن كل عارض فى نظام الطبيعة ، وهو يتوقف فى بقائه على الخصال التى قام عليها ؛ فالجيل الذى يبنى المجد يعرف ما عانى فى بنائه ، فيحافظ على الخلال التى مكنته من بنائه ؛ والجيل التالى له مشاهد لبنائه ، لكنه مقصر تقصير المشاهد للشىء عن البانى له ؛ والجيل الثالث مقلّد مقتفٍ ؛ والجيل الرابع يظن أن المجد لم يكن بجهد ولا معاناة ، وهو يجهل كيف قام ، وربما خيل له أن هذا المجد حق طبيعى وأمر واجب له لمجرد انتسابه إلى بيت المجد ، فيغتر ويتعالى ، ويضيّع الخلال الحافظة للمجد ، فيتداعى ؛ وعند ذلك يقوم حسب لبيت جديد . وربما اندثر بيت المجد فى أقل من أربعة أجيال أو بقى فى أكثر منها ، وهو فى تلاش وذهاب .

وآفةُ الرياسة ضعف العصبية والركون إلى الدعة والترف والذلة الناشئة من خضوع الجماعة لغيرها ، لأن هذا من جهة يفنى شخصيتها ومقوّماتها لاصطباغها بصبغة من يغلبها — ويقرر ابن خلدون أن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب فى شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده ؛ وهو من جهة أخرى يفنى مادتها وطاقتها الناشئة عن الشعور بالكرامة وعن الأمل ويفتّ فى إرادتها للعمل .

ويرى ابن خلدون أن من شروط إمكان قيام الدولة وحدة العصبية ، لأن كثرة العصبيات تؤدى إلى انقسام الآراء وتنوع الأهواء وإلى الانفصال والانتقاض . وكما أن الدولة تعتمد فى وجودها على عدد الحامية — التى يتحتم ، بطبيعة الحال ، أن تستند إلى العصبية — وضرورة توزيعها ، فإن عظمة الدولة وسعة رقعتها وانبساط سلطانها وعظمة آثارها تكون بحسب قوة العصبية . وعمر الدول خاضع للقانون الذى يخضع له عمر الحسب ، وهو تابع لنشوء العصبية وازدياد قوّتها والأخلاق المترتبة عليها ، من البعد عن الترف ومن البسالة والشعور بالاشتراك فى المجد ، ثم تلاشيها بسبب الملك والظلم والترف . وغاية مجد الدولة فى العادة أربعة

أجيال ، إلا إذا استطاعت الدولة أن تحتفظ بعصبية ثابتة ، أو إذا لم يكن هناك من يزيل سلطانها ، فيكون الهرم حاصلا لها مستولياً عليها بالفعل ، ولكن العدو لم يكن قد ظهر بعد .

وإذن فالدولة تتطور تطوراً طبيعيا من البداوة إلى الحضارة والملك ، إلى انفراد بيت فيها بالمجد وتعاليه بالاستبداد والظلم ، إلى الترف الذى يزيد فى قوة الدولة فى أول الأمر ، ولكن هذه الزيادة خادعة ، لأنها تضاعف العبء على الدولة عند انحلال عقدتها . وعند ذلك يتطرق الهرم لبناء الدولة ؛ وهذا الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ، لأنه ظاهرة اجتماعية طبيعية . وإذا دب الهرم فى جسم الدولة للأسباب الكثيرة التى يفصلها ابن خلدون ، فعند ذلك تتجاسر عليها العصبيات الناشئة ، فتزيلها . أما إن كانت الدولة لا تزال بها بقية من قوة وكانت فى حاجة إلى الاستظهار بعنصر جديد ، فإنها قد تنتظم العصبيةَ الناشئة فى جملة أوليائها .

وقد تنقسم الدولة عند هرمها إلى دولتين فأكثر ، وذلك بأن تنحل خصوصا من أطرافها . وهى إذا نزل بها الهرم لم ينقذها منه شىء . وقد يلوح على الدولة قبل زوالها شىء من القوة ، ولكن ذلك لا يعدو أن يكون كالإيماض الذى يبدو من الذبال المشتعل ، فإنه عند ما يقارب الانطفاء يومض إيماضة شبيهة بالاشتعال ، وهى إيماضة الزوال .

ويتناول ابن خلدون من بين مظاهر الحياة الاجتماعية صور النظم الرياسية ، كالخلافة والإمامة عند المسلمين ، ويبين كيف تتحول الإمامة إلى الملك وما يتبعه من أسباب فناء الدولة ، ويذكر نشأة الخطط الخلافية السلطانية وأنواع الدواوين الإدارية وشارات السلطنة ، والنظم الرياسية عند غير المسلمين ، مثل نظام البابوية ونظام البطرك عند النصارى والكوهين عند اليهود ، ويتكلم عن الحروب ونظام الأمم فى تجييش الجيوش ووضع التكتيك الحربى وعن الجباية لأموال الدولة وسبب قلتها وكثرتها ، ويتعرض لبيان أن دخول السلطان وحاشيته فى التجارة يضر بالتجارة وبرخاء الرعية ، لما للسلطان من كثرة المال وقوة النفوذ والمقدرة على التحكم فى السوق . وتزيد ثروة السلطان وحاشيته فى المرحلة السابقة على خراب الدولة ؛ ومن مظاهر ذلك ظلم السلطان ونظام السخرة وأخذ ما فى أيدى الرعية بالثمن البخس

أو فرض البضائع عليهم بالثمن الباهظ واحتجاب السلطان عن الناس بحاشية تكون بينه وبين الرعية .

ولما كانت قوة الدولة تقوم على أساسين : أساس العصبية وما يتصل به من خصال ، وهى مصدر قوة الجيش ؛ وأساس المال الذى هو قوام الدولة والجيش معاً ، فإن الفساد يتطرق إليها من الوهن الذى يلحق كلاً من الأساسين . أما المظهر الذى يقترن بانحلال الدولة فهو الترف والفساد الروحى والخلقى الذى يقترن بدوره بالحضارة ويبلغ منتهاه ببلوغ الحضارة نهايتها . وحياة الحضارة حياة غير سليمة ، وهى نهاية الشر والبعد عن الخير ، وهى سن الوقوف والزوال للعمران والدول[1] . ومن هذا الوجه لا بد من الاعتراف بأن ابن خلدون ، شأنه شأن روسو ، فيلسوف متشائم بالحضارة ومظاهرها .

ويعالج ابن خلدون فى مقدمته كثيراً من النواحى الاقتصادية فى حياة الدول ، مثل حالة الأسعار فى المدن ونظام الاحتكار وتأثل العقار والضياع ، ومن مظاهر الكسب وتحصيل المعاش الطبيعى كالزراعة والصناعة والتجارة ، وغير الطبيعى مثل الخدمة الإدارية وغيرها والبحث عن الدفائن والكنوز وما يأتى به الجاه لأهله . فالمعوّل على كسب المعاش عند ابن خلدون هو العمل المنتج انتاجا طبيعيا ، وقيمة هذا العمل هى الكسب .

ويتكلم ابن خلدون عن كل صناعة من الصناعات التى تظهر فى العمران وعن شروط نشأة كل من الصنائع وكمالها ، حتى الصناعات الفنية من الموسيقى والغناء . ثم يختم دراسته لمظاهر حياة الاجتماع بالكلام فى كل علم من العلوم العقلية والدينية والأدبية والتربوية التى تعرض فى حياة التحضر وترتقى بارتقائها ، دون إغفال العلوم الخفية مثل تعبير الرؤيا والسحر والسيمياء ، كلاما يدل على تبحر منقطع النظير وعلى تدقيق وتحليل يستوعبان كل نواحى العلم واتجاهاته ومميزاته .

إن هذا الاهتمام الحىّ بدراسة العمران الإنسانى وكلّ ما يعرض له ، دراسةً علمية شاملة لم يُعرف فى الشرق ولا فى الغرب قبل ابن خلدون ، وليس المهمُّ هو مجرد بحثه لمظاهر الحياة الاجتماعية ، بل المهم هو نزعته الموضوعية فى مقابل النزعة النظرية المثالية أو النزعة

---

(١) راجع النصوص ص ٣٦ ، ٤٢ فما بعدها .

العملية التوجيهية عند من سبقه ؛ وكذلك نزعته العلمية إلى تفسير الظاهرات الاجتماعية تفسيراً يستند إلى طبيعة الاجتماع الإنسانى ومقتضياته .

ولما كانت آراء ابن خلدون نتيجة لاستقراء واسع ونظر ثاقب ، فإن فى كل صفحة من صفحات كتابه ملاحظة مستمدة من التجربة الشخصية والخبرة التاريخية والملاحظة لطبيعة الإنسان وبواعثه الأساسية وطبيعة الحياة الاجتماعية ، وكل ذلك من شأنه أن يلقى ضوءاً على طريقة سياسة الجماعة والدولة .

وقد عرف الباحثون المحدثون فى الشرق والغرب[١] قيمة فلسفة ابن خلدون فى التاريخ ومنهجه ، وفى الحضارة وفلسفتها ، وفى الاجتماع وقوانينه : وقد تُرجمت مقدمتُه إلى الفرنسية فى النصف الثانى من القرن الماضى ، ونوّه المستشرقون منذ أيام الفريد فون كريمر بشأن ابن خلدون وفضله فى وضع تاريخ الحضارة وفلسفة التاريخ . ومن الباحثين الأوروبيين من وجد المجال لتطبيق نظرياته على أحوال بعض الإمبراطوريات الأوروبية فى القرن الحاضر .

وجميع الباحثين متفقون على أن ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع ، وهو أيضاً قد كان شاعراً بذلك فخورًا به ، لكنه كان ينتظر أن يواصل من يأتى بعده ما بدأه هو من عمل . وقد تحقق ما انتظره ، لكن فى الغرب قبل الشرق .

ولا يقلل من شأن ابن خلدون أن البيرونى قد سبقه فى محاولة وضع قواعد المنهج وأصول النقد فى دراسة التاريخ[٢] ، ولا أن الماوردى سبقه إلى دراسة الحياة الاجتماعية من ناحية السياسة والإدارة ، ومن ناحية المعاش والكسب . فالحق أن ابن خلدون أسس علم الاجتماع

---

(١) فيما يتعلق بالدراسات الأوروبية المتعلقة بابن خلدون راجع كتاب بروكلمان . ومنذ ١٩١٧ افتتح أستاذنا الدكتور طه حسين بكتابه « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » سلسلة الدراسات الحديثة التى قام بها الباحثون الشرقيون عن ابن خلدون . ونشير هنا أيضاً إلى كتاب الأستاذ محمد عبد الله عنان عن ابن خلدون وتراثه ، وإلى بحث للاستاذ على عبد الواحد فى الموازنة بين ابن خلدون وأوجست كونت ، وآخر للاستاذ عبد العزيز عزت فى الموازنة بين ابن خلدون ودور كايم ، وإلى ما جاء فى كتاب الأستاذ مصطفى الخشاب « علم الاجتماع ومدارسه » عن كل من الفارابى وابن خلدون .

(٢) لا بد للقارىء من مراجعة ما كتبناه عن البيرونى فى كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٤ ، ص ٢٣٢ فما بعدها — وهو يتعلق بمنهجه التاريخى ، مما أضربنا عن ذكره هنا . وفيما يتعلق بابن خلدون والفارابى راجع أيضا ما جاء عنهما فى نفس هذا الكتاب الذى نشير إليه .

من أكثر من وجه ، وأنه أسس فلسفة التاريخ ، وفلسفة الحضارة ، وعلم الدولة ؛ ويكاد كل ما قيل فى هـذه النواحى من قبل يكون ملاحظات مفرقة ناقصة لا تربطها فكرة جامعة ولا تكوّن علما ولا شبه علم .

* * *

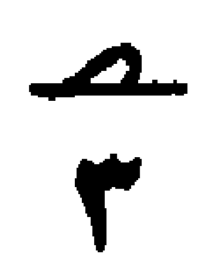
إن ما تقدم لا يعدو أن يكون إشارة موجزة إلى جهود المفكرين الإسلاميين فى ميدان الدراسات الاجتماعية من نواح شتى ، ولولا أننا أردنا بهذه الإشارة أن تكون مجرد مرشد للمفكرين والمراجع لفصلنا فى الموضوع من حيث المادة والموازنة — وهـذا ما نتركه إلى مقام آخر .

* * *

وقد روعى فى اختيار النصوص التالية أن تكون ، إلى جانب ما تقدم ، شواهد ومادة من ميدان الدراسات الاجتماعية عند المؤلفين العرب . وهى تشمل الناحية النظرية المثالية ، كما نجدها عند الفارابى ؛ والناحية الواقعية العملية ، كما نجدها خصوصا عند ابن خلدون . وقد اخترنا من مقدمة ابن خلدون نصوصا فى الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لما بين هذه النواحى من علاقة وثيقة .

والله ولى التوفيق .

محمد عبد الهادى أبو ريدة



نصـــوص اجتماعية

من « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابى

القول فى احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون

كلٌّ واحد من الناس مفطورٌ على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضــلَ كمالاته إلى أشياء كثيرة ، لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحدَه ، بل يحتاج إلى قومٍ ، يقوم له كلٌّ واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه . وكلٌّ واحد من كل واحد بهذه الحــال . فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينالُ الكمالَ الذى لأجله جُعلت له الفطرةُ الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كلٌّ واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه فى قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملةُ الجماعة لــكل واحد جميــعُ ما يحتاج إليه فى قوامه وفى أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاصُ الإنسان ، فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعاتُ الإنسانية . فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة ، والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى ؛ فالعظمى اجتماعاتُ الجماعة كلها فى المعمورة ، والوسطى اجتماعُ أمةٍ فى جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماعُ أهل مدينــة فى جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة اجتماعُ أهل القرية واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع فى منزل ؛ وأصــغرها المنزل . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينــة ، إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينــة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها ، والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة .

والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة . فالخير الأفضــل والكمال الأقصى إنما يُنال أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها . ولمـا كان شأن الخير فى الحقيقة أن يكون يُنال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار ، أمكن أن تُجعل المدينةُ للتعاون على بلوغ بعض الغايات التى هى شرور ، فلذلك كل مدينة يمكن أن يُنال بها السعادة . فالمدينة التى يُقصد بالاجتماع فيها التعاونُ على الأشــياء التى تُنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذى به يُتعاون على نيل السعادة

هو الاجتماع الفاضل . والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تُنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون ، إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة .

والمدينة الفاضلة تشبه البدنَ التامَّ الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه . وكما أن البدنَ أعضاؤه مختلفةٌ متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جُعلت فيه بالطبع قوةٌ يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرضُ ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء أُخر فيها قوى تفعل أفعالَها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها و بين الرئيس واسطة ، وأعضاء أُخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه الرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تَخدم ولا تَرؤس أصلا ، فكذلك المدينةُ أجزاؤها مختلفةُ الفطرة متفاضلةُ الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرّب مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئةٌ وملكةٌ يفعل بها فعلاً يقتفي به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولو المراتب الأول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب غرض هؤلاء ، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية . ودون هؤلاء أيضاً مَن يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أُخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يَخدمون ولا يُخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلون .

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها قوى طبيعية ؛ وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية . على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة ، يصلح بها إنسان الإنسان لشيء دون شيء ، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها ، وهي الصناعات وما شاكلها ؛ والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية .

القول فى العضو الرئيس

وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكملُ أعضائه وأتمُّها فى نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضوٌ آخر أفضلُه ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهى تحت رياسة الأول ترؤس وتُرأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله ، ودونه قومٌ مرؤوسون منه ويَرؤسون آخرين .

وكما أن القلب يتكوّن أولاً ثم يكون هو السبب فى أن يكوّن سائرَ أعضاء البدن والسبب فى أن يحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا اختل منها عضوٌ كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغى أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب فى أن تحصل الملكات الإرادية التى لأجزائها وفى أن تترتب مراتبها . وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله .

وكما أن الأعضاء التى تقرب من العضو الرئيس تقوم فى الأفعال الطبيعية التى هى على حسب الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف ، وما هو دونها من الأعضاء يقوم فى الأفعال بما هو دون ذلك فى الشرف ، إلى أن ينتهى إلى الأعضاء التى تقوم من الأفعال بأخسّها ، كذلك الأجزاء التى تقرب فى الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإدارية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف ، إلى أن ينتهى إلى الأجزاء التى تقوم من الأفعال بأخسها . وخسّة الأفعال ربما كانت بخسّة موضوعاتها ، وإن كانت الأفعال عظيمة الغناء ، مثل فعل المثانة وفعل الأمعاء السفلى فى البدن ، وربما كانت لقلة غنائها ، وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جداً ؛ كذلك فى المدينة . وكذلك كلُّ جملة كانت أجزاؤها مؤتلفةً منتظمة مرتبة بالطبع ، فإن لها رئيساً ، حالُه من سائر الأجزاء هذه الحال .

وتلك أيضاً حالُ الموجودات ، فإن السبب الأول نسبتُه إلى سائر الموجودات كنسبة

ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها . فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه . ويفعل ذلك كلٌّ موجود بحسب قوّته . إلا أنها إنما تقتفى الغرض بمراتب ، وذلك أن الأخسّ يقتفى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتفى ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك الثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهى إلى التى ليس بينها و بين الأول واسطة أصلاً ، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفى غرض السبب الأول . فالتى أعطيت كلّ ما به وجودُها من أول الأمر فقد احتُذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فعادت وصارت فى المراتب العالية ؛ وأما التى لم تُعطَ من أول الأمر كل ما به وجودها فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى يتوقع نيله وتقتفى فى ذلك ما هو غرضُ الأول . وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة ، فإن أجزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب .

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أىّ إنسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع مُعَدًّا لها ، والثانى بالهيئة والملكة الإرادية . والرئاسة التى تحصل [هى] لمن فُطر بالطبع مُعَدًّا لها ، فليس كل صناعة يمكن أن يُرْأَس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يُخْدَم بها فى المدينة ، وأكثر الفطر هى فطر الخدمة . وفى الصنائع صنائع يُرْأَس بها ويُخدم بها صنائع أُخر . وفيها صنائع يُخْدَم بها فقط ولا يُرْأَس بها أصلاً ؛ فكذلك ليس يمكن أن تكون رئاسة المدينة أىَّ صناعة ما اتفقت ولا أى ملكة ما اتفقت .

وكما أن الرئيس الأول فى جنس لا يمكن أن يرؤسه شىء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الأعضاء ، فإنه هو الذى لا يمكن أن يكون عضوٌ آخر رئيساً عليه ، وكذلك فى كل رئيس فى الجملة ، كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغى أن تكون صناعتُه صناعةً لا يمكن أن يُخْدَم بها أصلا ، ولا يمكن فيها أن تَرْؤُسَها صناعة أخرى أصلا ، بل تكون صناعتُه صناعةً نحو غرضها تؤمُّ الصناعاتُ كلها ، وإياه يُقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرؤسه إنسان أصلا ، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد

استكمل فصار عقلاً ومعقولا بالفعل ، قد استكملت قوتُه المتخيلة بالطبع غايةَ الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه مُعَدَّةً بالطبع لتقبل ، إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئياتِ ، إما بنفسها و إما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها ، وأن يكون عقلُه المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون يخفى عليه منها شئ ، وصار عقلا بالفعل .

فأىُّ إنسان استكمل عقلُه المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذى يعقل ، حصل له حينئذ عقلٌ ما بالفعل ، رتبتُه فوق العقل المنفعل أتمُّ وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ، و يُسمى العقل المستفاد ، و يصير متوسطاً بين العقل المنفعل و بين العقل الفعال ، ولا يكون بينه و بين العقل الفعال شئٌ آخر . فيكون العقلُ المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقلُ المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال . والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون مادةً موضوعة للعقل المنفعل الذى هو بالفعل . وأول الرتبة التى بها الإنسان إنسانٌ هو أن تحصّل الهيئة الطبيعية القابلة المُعَدَّة لأن تصير عقلاً بالفعل ، وهذه هى المشتركة للجميع . فبينها و بين العقل الفعال رتبتان : أن يحصلَ العقلُ المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقلُ المستفاد ، و بين هذا الإنسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية و بين العقل الفعال رتبتان . و إذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشىء واحد على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً . و إذا أخذ هـذا الإنسان صورة إنسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه و بين العقل الفعال رتبة واحدة فقط . و إذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذى صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد ، والمستفاد مادة العقل الفعال ، وأخذت جملة ذلك كشىء واحد ، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذى حل فيه العقل الفعال . و إذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه ؛ فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يُفيضه العقلُ الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل

حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الإلهى . وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسُه كاملةً متحدةً بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا ؛ وهذا الإنسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن تُبلَغَ به السعادةُ ، فهذا أول شرائط الرئيس . ثم إنه يكون له مع ذلك قدرةٌ بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرةٌ على جودة الإرشاد إلى السعادة و إلى الأعمال التى بها يبلغ السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات .

القول فى خصال رئيس المدينة الفاضلة

فهذا هو الرئيس الذى لا يرؤسه إنسانٌ آخر أصلاً ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلةً ، قد فُطِر عليها : أحدها أن يكون تامّ الأعضاء ، قُواها مواتيةٌ أعضاءها على الأعمال التى شأنها أن تكون بها ، ومتى همَّ بعضوٍ ما من أعضائه بعمل يكونُ به ، أتى عليه بسهولة ؛ ثم أن يكون بالطبع جيّد الفهم والتصور لكل ما يُقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه ؛ ثم أن يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفى الجملة لا يكاد ينساه ؛ ثم أن يكون جيّد الفطنة ذكياً ، إذا رأى الشىء بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دلّ عليها الدليل ؛ ثم أن يكون حسَن العبارة ، يواتيه لسانُه على إبانة كل ما يضمره إبانةً تامة ؛ ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له ، سهلَ القبول ، لا يؤلمه تعبُ التعليم ولا يؤذيه الكدُّ الذى يناله منه ؛ ثم أن يكون غيرَ شرِهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه ؛ ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مُبغضاً للكذب وأهله ؛ ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين

من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها ؛ ثم أن يكون الدرهمُ والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنةً عنده ؛ ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، يعطى النَصَف من أهله ومن غيره ، ويحثّ عليه ، ويؤتى من حلّ به الجور ، مؤاتيا لكل ما يراه حسناً وجميلاً ؛ ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً ، إذا دُعى إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح ؛ ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يُفعَل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس . واجتماع هذه كلها فى إنسان واحد عسِرٌ ، فلذلك لا يوجد من فُطر على هذه الفطرة إلا الواحدُ بعد الواحد والأقلُّ من الناس . فإن وجد مثلُ هذا فى المدينة الفاضلة ، ثم حَصلت فيه بعد أن يكبر تلك الشرائطُ الستُّ المذكورة قبل أو الخمس منها ، دون الإمداد من جهة القوة المتخيلة ، كان هو الرئيس ؛ وإن اتفق أن لا يوجد مثله فى وقت من الأوقات ، أُخذت الشرائعُ والسنن التى شرعها هذا الرئيسُ وأمثالُه ، إن كانوا توالوا فى المدينة ، فأثبتت ، ويكون الرئيس الثانى الذى يَخلُف الأولَ من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائطُ ، ويكون ، بعد كبره ، فيه ستُّ شرائط : أحدها أن يكون حكيما ؛ والثانى أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبّرتها الأوّلون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذوَ تلك بتمامها ؛ والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يُحفظ عن السلف فيه شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين ؛ والرابع أن يكون له جودةُ رويّة وقوة استنباط لما سبيله أن يُعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث ، مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ويكون متجر باً[1] بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ؛ والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التى استُنبِطت بعدهم ، مما احتُذِى فيه حذوهم ؛ والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة .

فإذا لم يوجد إنسانٌ واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وُجد اثنان : أحدُهما

(١) متحرّيا (؟)

حكيم ، والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة ، فإذا تفرقت هـذه [الشرائط] فى جماعة وكانت الحـكمة فى واحد ، والثانى فى واحد ، والثالث فى واحـد ، والرابع فى واحد ، والخامس فى واحد ، والسادس فى واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل ؛ فمتى اتفق فى وقت ما أنْ لم تكن الحـكمةُ جزء الرياسة ، وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا مُلْكٍ ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك . فإن لم يتفق أن يوجد حكيمٌ تضاف إليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك .

القول فى مضادّات المدينة الفاضلة

والمدينة الفاضلة تضادُّ الجاهليةَ والمدينةَ الفاسـقة والمدينةَ المتبدلة والمدينةَ الضالة ، ويضادُّها أيضاً من أفراد الناس نوابت[١] المدن .

والمدينةُ الجاهلية هى التى لم يعرف أهلُها السعادةَ ولا خطرت ببالهم ، إن أُرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها ؛ وإنما عرفوا من الخيرات بعضَ هذه التى هى مظنونةٌ فى الظاهر أنها خيرات ، من التى تُظَنُّ أنها هى الغاياتُ فى الحياة ، وهى سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات ، وأن يكون [الإنسان] مُخَلًّى هواه وأن يكون مُـكَرَّماً ومُعَظَّماً ، فـكل واحد من هذه سعادة عنـد أهل الجاهلية ، والسعادة العظمى الـكاملة هى اجتماع هذه كلها ؛ وأضدادها هى الشقاء ، وهى آفات الأبدان والفقر ، وأن لا يتمتع باللذات ، وأن لا يكون مُخلّى هواه وأن لا يكون مكرماً ، وهى تنقسم إلى جماعة مدن :

منها المدينة الضرورية ، وهى التى قَصـد أهلها الاقتصارَ على الضرورى ، مما به قوامُ الأبدان ، من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح ، والتعاونَ على استفادتها .

والمدينة البدّالة ، هى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولا ينتفعوا باليسار فى شىء آخر ، لـكن على أن اليسار هو الغاية فى الحياة .

---

(١) أى أهل الشذوذ عن القانون وأهل الفتنة والفساد .

ومدينة الخسة والشقوة ، وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، و بالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل و إيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

ومدينة الكرامة ، وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين بين الأمم ممجَّدين معظَّمين بالقول والفعل ذوى فخامة و بهاء ، إما عند غيرهم و إما بعضهم عند بعض ، كل إنسان على مقدار محبته لذلك أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه .

ومدينة التغلب ، وهى التى قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين أن يقهرهم غيرُهم ، و يكون همُّهم اللّذة التى تنالهم من الغلبة فقط .

والمدينة الجماعية ، هى التى قصد أهلها أن يكونوا أحراراً ، يعمل كل واحد منهم ماشاء لا يمنع هواه فى شىء أصلا ، وملوك الجاهلية على عهد مدنها أن يكون كلٌّ واحد منهم إنما يدبر المدينة التى هو مسلَّط عليها ليحصل هواه وميله .

وهم الجاهلية التى يمكن أن تجعل غايات هى تلك التى أحصيناها آنفاً .

وأما المدينة الفاسقة ، وهى التى آراؤُها الآراء الفاضلة ، وهى التى تعلم السعادةَ والله عز وجل والثوانى[١] والعقلَ الفعال وكلَّ شىء سبيلُه أن يعلمه أهلُ المدينة الفاضلة و يعتقدونه ، ولكن تكون أفعالُ أهلها أفعالَ أهل المدن الجاهلية .

وأما المدينة المبدّلة فهى التى كانت آراؤُها وأفعالُها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت ، فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها إلى غير تلك .

والمدينة الضالّة هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ، ولكن غيّرت هذه ، وتعتقد فى الله عز وجل وفى الثوانى وفى العقل آراء فاسدة لا يصلح عليها ، ولا إن أُخذت على

---

(١) الكائنات الروحية أو العقول الفائضة عن الله بحسب مذهب الصدور ، أى المذهب القائل بفيض الكائنات عن الله فيضا متدرجا ، وآخر العقول هو العقل الفعال الذى يؤثر فى العقل الإنسانى ويرشده طبقا لما يزعمه أصحاب مذهب الفيض .

أنها تمثيلات وتخييلات لها ، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يُوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل فى ذلك التمويهات والمخادعات والغرور .

وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادّة للرياسات الفاضلة وكذلك سائر مَن فيها . وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون فى الأزمنة المختلفة ، واحداً بعد آخر ، كلهم كنفس واحدة ، وكأنهم مَلِكٌ واحد يبقى الزمان كله . وكذلك إن اتفق منهم جماعة فى وقت واحد إما فى مدينة واحدة ، وإما فى مدن كثيرة ؛ فإن جماعتهم كملك واحد ، ونفوسهم كنفس واحدة . وكذلك أهل كل رتبة منها ، متى توالوا فى الأزمان المختلفة ، فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كله ، وكذلك إن كان فى وقت واحد جماعةٌ من أهل رتبة واحدة ، وكانوا فى مدينة واحدة أو مدن كثيرة ، فإن نفوسهم كنفس واحدة ؛ كانت تلك الرتبةُ رتبةَ رياسة أو رتبة خدمة . . . . .

القول فى آراء أهل المدن الجاهلة والضالة

والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملّةُ مبنيةً على بعض الآراء القديمة الفاسدة : منها أن قوماً قالوا : إنا نرى الموجودات التى نشاهدها متضادّةً ، وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر[١] . ونرى كلّ واحد منها ، إذا حصل موجوداً أُعطى مع وجوده شيئاً يحفظ به وجودَه من البطلان ، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضدّه ويحرز به ذاتَه عن ضدّه ، وشيئاً يُبطل به ضدّه ويفعل منه جسماً شبيهاً به فى النوع ، وشيئاً يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع فى أفضل وجوده وفى دوام وجوده ؛ وفى كثير منها جُعِل له ما يقهر به كلّ ما يمتنع عليه . وجُعل كلُّ ضدٍّ من كل ضدٍّ ومن كل ما سواه بهذه الحال ، حتى تخيل لنا أن كل واحد منها هو الذى قُصِد أن يُحْرَزَ له أفضلُ الوجود دون غيره ، فلذلك جُعل له كلُّ ما يبطل به كلَّ ما كان ضاراً له وغير نافع له ، وجُعل له ما يستخدم به ما ينفعه فى وجوده الأفضل ، فإنا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادَها وإبطالها من غير أن ينتفع بشىء من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طُبع

(١) أى القضاء عليه .

على أن لا يكون موجودٌ فى العالم غيرَه ، أو أن وجودَ كل ما سواه ضارٌّ له [أو] على أن يجعل[1] وجود غيره ضاراً له و إن لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط .

ثم إن كل واحد منها إن لم يَرُم ذلك التمس أن يستعبد غيره فيما ينفعه ، وجُعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال : وفى كثير منها جُعل كل شخص من كل شخص فى نوعه بهذه الحال ، ثم جعلت[2] هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارج ؛ فالأقهر منها لما سواه يكون أتمّ وجوداً ، والغالب أبداً إما أن يُبطِل بعضَه ، لأنه فى طباعه أن وجودَ ذلك الشيء نقصٌ ومضرّة فى وجوده هو ؛ و إما أن يستخدم بعضاً و يستعبده ، لأنه يرى فى ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو .

ونرى[3] أشياء تجرى على غير نظام ، ونرى مراتب الموجودات غير محفوظة ، ونرى أموراً تلحق كلّ واحد على غير استئهال منه لما يلحقه من وجوده ، لا وجود لها لنفسها — هذا وشبهه هو الذى يظهر فى الموجودات التى نشاهدها ونعرفها

فقال قوم بعد ذلك إن هذه الحالَ طبيعةُ الموجودات وهذه فطرتها . و [الأفعال] التى تفعلها الأجسام الطبيعية بطبائعها هى التى ينبغى أن تفعلها الحيواناتُ المختارة باختياراتها و إرادتها ، والمروّيةُ بروّيتها ؛ ولذلك رأوا أن المدن ينبغى أن تكون متغالبة متهارجة ، لا مراتب فيها ولا نظامَ ، ولا استئهالَ يختص به أحدٌ دون أحد ، لكرامة أو لشيء آخر ، وأن يكون كلُّ إنسان متوحّداً بكل خير ، هو له أن يلتمس أن يغالب غيره فى كل خير يفيده ؛ وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد .

ثم تحدث من هذه آراء كثيرة فى المدن من آراء الجاهلية ، فقومٌ رأوا ذلك أنه لا تحابّ ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه ينبغى أن ينقص كلُّ إنسان كلّ إنسان ، وأن ينافر كلُّ واحد كلّ واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ، ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعُهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدُهما القاهر والآخرُ مقهوراً . و إن اضطرّا لأجل شيء واردٍ من خارج أن يجتمعا و يأتلفا ، فينبغى أن يكون ذلك رَيْثَ

(١) أى : يعتبر أو يظن . (٢) أى : طبعت .

(٣) هذا استمرار رأى أهل المدينة الجاهلة .

الحاجة ، وما دام الواردُ من خارج يضطرهما إلى ذلك . فإذا زال ، فينبغى أن يتنافروا و يفترقا — هذا هو الداء السُبعى من آراء الإنسانية .

وآخرون لما رأوا أن المتوحِّدَ لا يمكنه أن يقوم بكل مابه إليه حاجةٌ ، دون أن يكون له مؤازرون ومُعاونون ، يقوم له كل واحد بشىء مما يحتاج إليه ، رأوا الاجتماع[١] :

فقوم رأوا أن ذلك ينبغى أن يكون بالقهر ، بأن يكون الذى يحتاج إلى مؤازرين يقهرُ قوماً ، فيستعبدُهم ، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضاً ؛ وأنه لا ينبغى أن يكون مؤازرُه مساوياً له ، بل مقهوراً — مثل أن يكون أقوام بدناً وسلاحاً يقهر واحداً ، حتى إذا صار ذلك مقهوراً له ، قهر به واحداً آخر أو نفراً ، ثم يقهر بأولئك آخرين ، حتى يجتمع له مؤازرون على الترتيب . فإذا اجتمعوا له صيَّرهم آلاتٍ يستعملهم فيما فيه هواه .

وآخرون رأوا ههنا ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً ، واختلفوا فى التى بها يكون الارتباط :

فقومٌ رأوا أن الاشتراك فى الولادة من والد واحد هو الارتباط ، و به يكون الاجتماع والائتلاف والتحابّ والتوازر على أن يغلبوا غيرَهم وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرُهم ، فإن التباين والتنافر بتباين الآباء ، والاشتراك فى الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطاً أشد ، وفيما هو أعم يوجب ارتباطاً أضعف ، إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً و يكون تنافراً . فعند الضرورة الواردة من خارج ، مثل شرٍّ يدهَمُهم ، لا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة .

وقومٌ رأوا أن الارتباط هو باشتراك فى التناسل ، وذلك بأن ينسل ذكورةُ أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك ، وذكورةُ أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء ، وذلك [هو] التصاهر .

وقومٌ رأوا أن الارتباط هو باشتراك فى الرئيس الأول الذى جمعهم أولاً ودبّرهم حتى غلبوا به ونالوا خيراً مّا من خيرات الجاهلية .

وقوم رأوا أن الارتباط هو بالأيمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من

---

(١) أى أن تكون هناك حياة اجتماعية منظمة ، لا حياة فوضى .

نفسه ، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ، وتكون أيديهم واحدة فى أن يغلبوا غيرهم وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبةَ غيرهم لهم .

وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخُلُق والشيم الطبيعية والاشتراك فى اللغة واللسان وأن التباين بتباين هذه ؛ وهذا هو لكل أمة ، فينبغى أن تكون فيما بينهم متحابّين ومنافرين لمن سواهم . فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث .

وآخرون رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك فى المنزل ، ثم الاشتراك فى المساكن ، وأن أخصّه هو بالاشتراك فى المنزل ثم الاشتراك فى السكة ثم الاشتراك فى المحلّة ، فلذلك يتواسون بالجار ، فإن الجار هو المشارك فى السكة وفى المحلة ؛ ثم الاشتراك فى المدينة ، ثم الاشتراك فى الصقع الذى فيه المدينة .

وههنا أيضاً أشياء يُظن أنه ينبغى أن يكون بها ارتباطٌ جزئى بين جماعة يسيرة ، وبين نفر ، وبين اثنين : منها طول التلاقى ؛ ومنها الاشتراكُ فى طعام يُؤكل وشراب يُشرب ؛ ومنها الاشتراك فى الصنائع ؛ ومنها الاشتراك فى شرٍّ يدهمهم — وخاصة متى كان نوعُ الشر واحداً ، وتلاقوا ، فإن بعضهم يكون سلوة بعض ؛ ومنها الاشتراك فى لذة مّا ؛ ومنها الاشتراك فى الأمكنة التى لا يُؤمَن فيها أن يحتاج كل واحد إلى الآخر ، مثل التوافق فى السفر .

القول فى العدل

قالوا : فإذا تميّزت الطوائفُ بعضها عن بعض بأحد هذه الارتباطات : إما قبيلة عن عن قبيلة ، أو مدينة عن مدينة ، أو أحلاف عن أحلاف ، أو أمة عن أمة ، كانوا مثل تميُّز كل واحد عن كل واحد ؛ فإنه لا فرق بين أن يتميز كل واحد عن كل واحد أو تتميز طائفة عن طائفة ، فينبغى بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا ؛ والأشياء التى يكون عليها التغالب هى : السلامةُ والكرامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه . وينبغى أن تروم كلُّ طائفة أن تسلبَ جميع ما للأخرى من ذلك وتجعلَ ذلك لنفسها ، ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال ؛ فالقاهرة منها للأخرى على هذه هى الفائزة وهى المغبوطة وهى السعيدة . وهذه الأشياء هى التى فى الطبع ، إما فى طبع كل إنسان أو فى طبع كل

طائفة ؛ وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية ؛ فما فى الطبع هو العدل ، فالعدل إذَنْ التغالبُ ، والعدلُ هو أن يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إن قُهر على سلامة بدنه أو هلك وتلف انفرد القاهرُ بالوجود ، وإن قهر على كراهته بقى ذليلاً ومستعبداً ، تستعبده الطائفةُ القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر فى أن ينال به الخير الذى عليـه الغالب ويستديم به .
فاستعبادُ القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل ، وأن يفعلَ المقهورُ ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدلٌ . فهذه كلها هى العدل الطبيعى ، وهى الفضيلة . وهـذه الأفعال هى الأفعال الفاضلة ؛ فإذا حصلت الخيراتُ للطائفة القاهرة فينبغى أن يُعطى من هو أعظم غناء فى الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر ، والأقلّ غناء فيها أقل ، وإن كانت الخيرات التى غلبوا عليها كرامة أُعطى الأعظم غناء فيها كرامةً أكثر ، وإن كانت أموالا أُعطى أكثر — وكذلك فى سائرها ، فهذا هو أيضاً عدلٌ عندهم طبيعى .

قالوا : وأما سائر ما يسمى عدلاً ، مثل ما فى البيع والشراء ، ومثل ردّ الودائع ، ومثل أن لا يغضب وأن لا يجور ، وأشباه ذلك ، فإن مُسْتَعْمِلَه[1] إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج . وذلك أن يكون كلٌّ منهما[2] كأنهما نفسان أو طائفتان ، مساويةٌ إحداهما فى قوتها للأخرى ، وكانا يتداولان القهر ، فيطول ذلك بينهما ، فيذوق كلٌّ واحد الأمَرَّيْن ، ويصير إلى حال لا يحتملها . فحينئذ يجتمعان ويتناصفان ويترك كلٌّ واحد منهما للآخر ، مما كانا يتغالبان عليه ، قسطاً ما ، فتبقى سماته(؟) ، ويشرط كلٌّ واحد منهما على صاحبه أن لا يروم نزعَ ما فى يديه إلا بشرائط ، فيصطلحان عليها ، فيحدث من ذلك الشرائطُ الموضوعة فى البيع والشراء ، وتقارب الكرامات ، ثم المواساة ، وغير ذلك مما جانسها ، وإنما يكون ذلك عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ ، وعند خوف كل من كل . فما دام كلٌّ واحد من كلٍّ واحد فى هذه الحال ، فينبغى أن يتشاركا ؛ ومتى قوى أحدهما على الآخر فينبغى أن ينقض الشريطة ويروم القهر ، أو[3] يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شىء ، على أنه لا سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب ، فيتشاركان رَيْثَ

(١) أى من يفعله ويجرى عليه .
(٢) أى من الطرفين اللذين بينهما الاتصال والتعامل .
(٣) أى : إلى أن يكون ، أو : حتى ، أو : إلاّ أن .

ذلك ؛ أو يكون لكل واحد منهما همةٌ فى شىء يريد أن يغلب عليه ، فيرى أنه لا يصل إليه إلا بمعاونة الآخر له و بمشاركته له ، فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك ، ثم يتعاونان ؛ فإذا وقع التكافؤ بين الفرق بهذه الأسباب ، وتمادى الزمان على ذلك ، ونشأ على ذلك من لم يدرِ كيف كان أولُ ذلك ، حَسِبَ أن العدلَ هو هذا الموجود الآن ؛ ولا يدرى أنه خوفٌ وضعف ، فيكون مغروراً بما يستعمل من ذلك ؛ فالذى يستعمل هذه الأشياء إما ضعيف ، أو خائف أن يناله من غيره مثل الذى يحدث فى نفسه من الشوق إلى فعله .

القول فى الخشوع

وأما الخشوع فهو أن يُقال إن إلهاً يدبّر العالم و إن الروحانيين مدبّرون مشرفون على جميع الأفعال ، واستعمال[1] تعظيم الإله والصلوات والتسابيح والتقاديس ، و إن الإنسان إذا فعل هذه وترك كثيراً من الخيرات المتشوقة فى هذه الحياة ، وواظب على ذلك ، عُوِّض عن ذلك وكوفئ بخيرات عظيمة يصل إليها بعد موته ؛ و إن هو لم يتنسّك بشىء من هذه ، وأخذ الخيرات فى حياته ، عوقب عليها بعد موته بشرور عظيمة ينالها فى الآخرة ، فإن هذه[2] كلها أبوابٌ من الحيل والمكايد على قوم ولقوم ، فإنها حيلٌ ومصائد لمن يعجز عن المغالبة على هذه الخيرات بالمصاولة والمجاهرة ، ومكايدةٌ يكايد بها من لا قدرة له على المجاهرة بأخذها والمصاولة بيديه وسلاحه بغير روية ومئونة تخويفهم وقمعهم ، لأن يتركوا هذه الخيرات كلها أو بعضها ليفوز بها آخرون ممن يعجز عن المجاهرة بأخذها أو بالغلبة عليها . فإن المتنسّك بهذه يُظن به أنه غير حريص عليها ، ويُظنُّ به الخيرُ ، فيركن إليه ، ولا يُحذر ، ولا يُتّقى ولا يُتّهم ، بل يَخفى مقصده وتوصف سيرته أنها الإلهية ، فيكون زيُّه وصورته صورة من لا يريد هذه الخيرات كلها لنفسه ، فيكون ذلك سبباً لأن يُكرَم ويُعظَّم ويُؤثَر بسائر الخيرات وتنقاد النفوس له ، فتحبّه ، فلا تنكر ارتكاب هواه فى كل شىء بل يَحسُن عند الجميع قبيحُ ما يعمله ، و يصير بذلك إلى الغلبة على جميع الكرامات والرياسات والأموال واللذات ونيل الخيرية ؛ فتلك الأشياء إنما جُعلت لهذه .

---

(١) أى القيام بتعظم الإله .

(٢) أى فى رأى أهل المدن الجاهلة والضالة .

وكما أن صيد الوحوش منه ما هو مغالبةٌ ومجاهرة ، ومنه ما هو مخاتلةٌ ومكايدة ، كذلك الغلبةُ على هذه الخيرات تكون بمطالبة وتكون بمخاتلة ، وتُنال بأن يوهم الإنسانُ فى الظاهر أن مقصدَه شىء آخر غير الذى هو بالحقيقة مقصده ، فلا يُحْذَرُ ولا يُتّقى ، ولا ينازَع ، فيناله بسهولة . فالمتنسك بهذه الأشـياء والمواظب عليها متى كان إنما يفعل ذلك ليبلغ الشىء الذى جُعل هذه لأجله ، وهو المؤاتاة بها فى الظاهر ليفوز بأحد تلك الخيرات أو بجميعها ، كان عنـد الناس مغبوطا ، فيكون بيقين وحكمة وعلم ومعرفة جليلاً عندهم معظّمًا ممدوحاً ؛ ومتى كان يفعل ذلك لذاته لا لينال به هـذه الخيرات ، كان عند الناس مخدوعاً مغروراً شقيًّا أحمق عديم العقل جاهلاً بحظ نفسه مهيناً لا قدرة له مذموماً ؛ غير أن كثيراً من الناس يظهرون مديحته لسخرية به ، و بعضهم تقويةً لنفسه ، فى أن لا يُزاحَم فى شىء من الخيرات بل بتركها ليتوفر عليه وعلى غيره ، و بعضهم يمدحون طريقته ومذهبه خوفاً من أن يسلبهم ما عندهم مَن ليس هو على طريقته ، وقوم آخرون يمدحونه و يغبطونه لأنهم أيضاً مغرورون مثل غروره .

فهذه وما أشبهها هى آراء الجـاهلية التى وقعت فى نفوس كثير من الناس عن الأشياء التى نشاهدها فى الموجودات . و إذا حصلت لهم الخيرات التى غلبوا عليها فينبغى أن تُحْفظ و تستدام وتُمدّ وتُزيّد ؛ فإنها إن لم يُفعل بها ذلك نفدت : —

فقومٌ منهم رأوا أن يكونوا أبداً بأسرهم يطالبون مغالبةَ آخرين أبداً ، وكلما غلبوا طائفة ساروا إلى أخرى ؛ وآخرون يرون أن يمتدوا[1] ذلك من أنفسهم ومن غـيرهم فيحفظونها و يدبّرونها ، إما من أنفسهم مثل البيع والشراء والتعاوض وغير ذلك ، و إما من غيرهم بالغلبة ؛ وآخرون رأوا تزييدها بالوجهين جميعاً ؛ وآخرون رأوا ذلك بأن جعلوا أنفسهم قسمين : قسماً يريدون تلك و يمدُّونها من أنفسهم بمعاملات ، وقسماً يغالبون عليهم ؛ فيحصلون طائفتين ، كل واحدة منفردة بشىء ، إحداهما بالمغالبة والأخرى بالمعاملة الإرادية ؛ وقوم منهم رأوا أن الطائفة المعاملة منها هى إناثهم والمغالبة هى ذكورهم ، و إذا ضعُف بعضهم عن المغالبة جُعل فى المعاملة ؛ فإن لم يصلح لا لهذا ولا لهذا ، جُعل فضلا[2] ؛

(١) كذا الأصل ، ويجوز أن يكون معنى يمتدوا هو أن يحصلوا على مادة الأشياء .
(٢) أى شيئاً زائداً لا قيمة له .

وآخرون رأوا أن تكون الطائفة المعاملة قوماً آخرين غير مَن يغلبونهم ويستعبدونهم ، فيكونوا هم المتولّين بصورتهم لحفظ الخيرات التى يغلبون عليها وإمدادها وتزييدها ؛ وآخرون قالوا إن التغالب فى الموجودات إنما هو بين الأنواع المختلفة ، وأما الداخلة تحت نوع واحد فإن النوع هو رابطها الذى لأجله ينبغى أن تتسالم ؛ فالإنسية للناس هى الرباط ، ينبغى أن يتسالموا بالإنسية ، ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ، ويتركون مالا ينتفعون به ، فما كان مما لا يُنتفَع به ضاراً غُلِب على وجوده ، وما لم يكن ضاراً تركوه . وقالوا : فإذا كان كذلك فإن الخيرات التى سبيلها أن يكتسبها بعضُهم من بعض ، فينبغى أن تكون بالغلبة ، إذ كانت الأخرى لا نُطْقَ لها[1] فتُعامَل المعاملاتِ الإرادية . وقالوا : فهذا هو الطبيعى للإنسان ؛ فأما الإنسان المغالب فليس بما هو مغالبٌ طبيعيا ، ولذلك إذا كان لا بد من أن يكون هنا أمةٌ أو طائفةٌ خارجةٌ عن الطبيعى للإنسان تروم مغالبةَ سائر الطوائف على الخيرات التى لها ، اضطرت الأمة والطائفة الطبيعية إلى قوم منهم ينفردون بمدافعة أمثال أولئك ، إن وردوا عليهم يطلبون مغالبتهم ، وبمغالبتهم على حق هؤلاء ، إن كانوا أولئك غلبوا عليه ؛ فتصير كل طائفة فيها قوّتان : قوةٌ تغالب بها وتدافع ، وقوة تُعامل بها ، وهذه التى تدافع ليست لها على أنها تفعل ذلك بإرادتها ، لكن باضطرارها إلى ذلك بما يرد عليها من خارج ؛ وهؤلاء على ضد ما عليه أولئك ، فإن أولئك يرون أن المسالمة لا بواردٍ من خارج ، وهؤلاء يرون أن المغالبة لا بوارد من خارج ، فيحدث من ذلك هذا الرأى الذى للمدن المسالمة » .

(١) أى لا تفكر ولا تعقل ، أى الحيوانات .

من « كتاب الأحكام السلطانية للماوردى » المتوفى سنة ٤٥٠ هـ

فى عقد الإمامة[(١)]

« الإمامةُ موضوعةٌ لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعَقْدُها لمن يقوم بها فى الأمة واجبٌ بالإجماع ، وإن شَذَّ عنهم الأصمُّ[(٢)] . واختُلف فى وجوبها : هل وَجَبَتْ بالعقل أو بالشرع .

فقالت طائفة : وجبت بالعقل ، لما فى طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم فى التنازع والتخاصم ؛ ولولا الولاة لكانوا فوضى مُهْمَلين وهمجاً مُضاعين ، وقد قال الأفوه الأودى ، وهو شاعر جاهلى :

لا يَصْلُحُ الناسُ فوضى لا سَرَاةَ لهم ولا سَرَاةَ إذا جُهَّالُهم سادوا

وقالت طائفة أخرى : بل وجبت بالشرع دون العقل ، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية ، قد كان مُجَوَّزاً فى العقل أن لا يَرِد التعبُّدُ بها[(٣)] ، فلم يكن العقل مُوجِباً لها ، وإنما أوجب العقلُ أن يمنعَ كلُّ واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العدل فى التناصف والتواصل ، فيتدبَّر بعقله لا بعقل غيره ؛ ولكن جاء الشرعُ بتفويض الأمور إلى وَلِيِّه فى الدين ، قال الله عز وجل : « يا أيُّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأولى الأمر منكم » ، ففرض علينا طاعةَ أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المتأمِّرُون علينا ... » .

---

(١) اخترنا هذا النص ليكون هناك مجال للمقارنة بين شروط الإمام أو الرئيس عند الفارابى من حيث هو فيلسوف والماوردى من حيث هو فقيه مسلم — أولبرجم القارىء إلى ما فى نصوص ابن خلدون متعلقا بالخلافة .

(٢) أبو بكر الأصم من متكلمى المعتزلة .

(٣) أى التكليف بها من الله على اعتبار أنها عبادة له أو من علامات الطاعة والخضوع لإرادته .

«فصل : وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعةٌ : أحدُها : العدالة على شروطها الجامعة والثانى : العلم المؤدِّى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام ؛ والثالث : سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها ؛ والرابع : سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض ؛ والخامس : الرأى أُفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ؛ والسادس : الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ؛ والسابع : النسب . وهو أن يكون من قريش ، لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه . ولا اعتبار بضرار[١] ، حين شذ فجوّزها فى جميع الناس ، لأن أبا بكر الصديق ، رضى الله عنه ! احتجَّ يوم السقيفة على الأنصار فى دفعهم عن الخلافة ، لما بايعوا سعد بن عُبادة عليها ، بقول النبى صلى الله عليه وسلم : الأئمة من قريش ... والإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل العقد والحلّ ، والثانى بعهد الإمام من قبل ... » .

« فصل : فإذا اجتمع أهل العقد والحلّ للاختيار ، تصفّحوا أحوال أهل الإمامة[٢] الموجودةُ فيهم شروطُها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته . فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أدّاه الاجتهاد إلى اختياره ، عرضوها عليه . فإن أجاب إليها بايعوه عليها ، وانعقدت ببيعتهم له الإمامةُ ، فلزم كافةَ الأمة الدخولُ فى بيعته والانقيادُ لطاعته . وإن امتنع عن الإمامة ، ولم يُجِبْ إليها ، لم يُجْبَرْ عليها ، لأنها عقد مراضاة واختيار ، لا يدخله إكراهٌ ولا إجبار ؛ وعُدِل عنه إلى من سواه ممن يستحقها . فلو تكافأ فى شروط الإمامة اثنان ، قُدّم لها اختيارُ أسنّهما ، وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً . فإن بويع أصغرُهما سنًّا ، جاز . ولو كان أحدهما أعلم ، والآخر أشجع ، روعى فى الاختيار ما يوجبه حكمُ الوقت ، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى ، لانتشار الثغور[٣] وظهور البغاة ، كان الأشجع أحق .

---

(١) هو ضرار بن عمرو ، أحد متكلمى المعتزلة .

(٢) أى المؤهّلين لها الذين تتوفر فيهم شروطها .

(٣) الثغور هى حدود أرض الدولة ومداخلها .

وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع ، كان الأعلم أحق . فإن وقع الاختيارُ على واحد من اثنين ، فتنازعاها ، فقد قال بعض الفقهاء : يكون [ذلك] قدحاً لمنعهما منها ، ويُعْدَل إلى غيرهما . والذى عليه جمهورُ العلماء والفقهاء أن التنازع فيها لا يكون قدحاً مانعاً ؛ وليس طلبُ الإمامة مكروهاً ، فقد تنازع فيه أهل الشورَى[1] ، فما رُدَّ عنها طالبٌ ، ولا مُنع منها راغبٌ . واختلف الفقهاء فيما يُقْطَع به تنازعُهما مع تكافؤ أحوالهما ، فقالت طائفة : يُقْرَع بينهما ويُقَدَّم من قرع منهما ؛ وقال آخرون : بل يكون أهلُ الاختيار[2] بالخيار فى أيهما شاءوا من غير قرعة » .

---

(١) هم الصحابة الستة الذين عهد إليهم عمر بن الخطاب لما قتل بأن يتشاوروا ويختاروا خليفة من بينهم .

(٢) هم جمهور الناس الذين لهم حق انتخاب الخليفة ، أوهم بلغتنا الحديثة : جمهور الناخبين .

من مقـــدمة ابن خلدون

(هي الـكتاب الأول من تاريخه الـكبير المسمى : كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر . . .)

« فإنّ التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال ، وتُشَدّ إليه الركائبُ والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيـال ، وتتساوى في فهمه العلماء والجهّال ؛ إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول ، تُنْمَى فيها الأقوال ، وتُضرب فيها الأمثال ، وتُطْرف فيها الأنديةُ إذ غصّها الاحتفال ، وتؤدّي لنا شأنَ الخليقة ؛ كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع فيها للدول النطاق والمجال ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال ، وفي باطنه نظرٌ وتحقيق ، وتعليلٌ للـكائنات ومبادئها دقيق ، وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ؛ فهو لذلك أصيل في الحـكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق . وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها ، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها ؛ وخلطها المتطفلون بوسائس من الباطل وَهِمُوا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضعّفة لفّقوها ووضعوها ؛ واقتفى تلك الآثار الـكثيرُ ممن بعدهم واتبعوها ، وأدّوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسبابَ الوقائع والأحوال ولم يراعوها ، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها ؛ فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح في الغالب كليل ، والغلط والوهم نسيبٌ للأخبار وخليل ، والتقليدُ عريق في الآدميين وسليل ، والتطفل على الفنون عريض طويل .... والذين ذهبوا بفضل الشهرة والإمامة المعتبرة ، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل . . . والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم ، « فللعمران طبائعُ في أحواله ترجع إليها الأخبـار ، وتُحمل عليها الرواياتُ والآثار ... » .

* * *

« ولما طالعتُ كتبَ القوم ، وسبرت غور الأمس واليوم ، نبّهتُ عينَ القريحة من سنة الغفلة والنوم ، وسُمْتُ التصنيف من نفسي ، وأنا المفلسُ ، أحسَنَ السوم ، فأنشأتُ في التاريخ كتاباً ، رفعتُ به عن أحوال الناشئة في الأجيال حجاباً ، وفصّلتُه في الأخبار والاعتبار باباً باباً ، وأبديتُ فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً ، وبنيتُه على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار ، وملأوا أكناف الضواحي منه والأمصار ، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ، ومن سلف لهم من الملوك والأنصار ، وهما العرب والبربر ؛ إذ هما الجيلان اللذان عُرف بالمغرب مأواهما ، وطال فيه على الأحقاب مثواهما ، حتى لا يكاد يُتصَور فيه ما عداهما ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما ؛ فهذّبت مناحيَه تهذيباً ، وقرّبتُه لأفهام العلماء والخاصة تقريباً ، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعتُه من بين المناحي مذهباً عجيباً ، وطريقة مُبتَدعة وأسلوباً ، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتّعك بعلل الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهلُ الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك ؛ ورتبته على مقدمة ، وثلاثة كتب . . . . . سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص ، مُقتَدياً بالمرام السهل من العويص ، داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص ، فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً ، وذلل من الحكم النافرة صعاباً ، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً ، فأصبح للحكمة صواناً ، وللتاريخ جراباً . . . . . ولم أترك شيئاً في أوّلية الأجيال والدول ، وتعاصر الأمم الأُوَل ، وأسباب التصرف والحول في القرون الخالية والملل ، وما يعرض في العمران من دولة وملّة ، ومدينة وحلّة ، وعزة وذلّة ، وكثرة وقلّة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقلبة مُشَاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر ، إلا واستوعبتُ جُمَلَه ، وأوضحتُ براهينه وعلله ، فجاء هذا الكتاب فذّاً بما ضمّنتُه من العلوم الغريبة ، والحكم المحجوبة القريبة ، وأنا من بعدها موقنٌ بالقصور ، بين أهل العصور ، معترف بالعجز عن المضاء ، في مثل هذا القضاء ،

راغبٌ من أهل اليد البيضاء ، والمعارف المتسعة الفضاء ، بالنظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء ، والتغمّد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء ؛ فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة ، والاعتراف من اللوم منجاة ، والحسنى من الإخوان مرتجاه — والله أسألُ أن يجعل أعمالَنا خالصةً لوجهه الكريم ، وهو حسبي ونعم الوكيل . . . . . »

* * *

«فنّ التاريخ فنّ عزيز المذهب ، جمّ الفوائد ، شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم فى أخلاقهم ، والأنبياء فى سيرهم ، والملوك فى دولهم وسياستهم ، حتى تتمّ فائدةُ الإقتداء فى ذلك لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا . فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبُّت يُفضيان بصاحبهما إلى الحق و ينكبان به عن المزلات والمغالط ؛ لأن الأخبار ، إذا اعتُمِد فيها على مجرد النقل ولم تُحَكِّم أصولُ العادة وقواعدُ السياسة وطبيعةُ العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى ، ولا قيس الغائبُ منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يُؤْمَن فيها من العثور ومزلّة القدم والحيْد عن جادّة الصدق ...»

« فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه و بين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعى كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر . وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً و إلاّ زيّفه واستغنى عنه . وما استكبر العلماء علم التاريخ إلا لذلك حتى انتحله الطبرى والبخارى وابن إسحق من قبلهما وأمثالهم من علماء الأمة . وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى صار انتحالُه مجهلةً ، واستخف العوامُّ ومن لا رسوخ له فى المعارف مطالعتَه وحَمْلَه والخوضَ

فيه والتطفلَ عليه ، فاختلط المرعى بالهمل واللباب بالقشر والصادق بالكاذب ، وإلى الله عاقبة الأمور .

ومن الغلط الخفى فى التاريخ الذهولُ عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام ، وهو داء دوىّ شديد الخفاء ؛ إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة . فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة . وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلافٌ على الأيام والأزمنة ، وانتقالٌ من حال . وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ، سنّةَ الله قد خلت فى عباده . وقد كانت فى العالم أممُ الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط ، وكانوا على أحوال خاصة بهم فى دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم وأحوال اعتمارهم للعالم ، تشهد بها آثارهم . ثم جاء من بعدهم الفرسُ الثانية والروم والعرب ، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها وإلى ما يباينها أو يباعدها . ثم جاء الإسلام بدولة مُضَر ، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابةً أخرى ، وصارت إلى ما أكثَرُهُ مُتَعارفٌ لهذا العهد ، يأخذه الخلف عن السّلف . ثم درست دولةُ العرب وأيامهم ، وذهبت الأسلاف الذين شيّدوا عزّهم ومهّدوا ملكهم ، وصار الأمر فى يد سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال . فذهبت بذهابهم أممٌ وانقلبت أحوالٌ وعوائد ، نُسِيَ شأنُها وأُغفل أمرها .

والسبب الشائع فى تبدل الأحوال والعوائد أن عوائدَ كل جيل تابعةٌ لعوائد سلطانه ، كما يُقال فى الأمثال الحكيمة : « الناس على دين الملك » . وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر ، فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد مَن قبلهم ، ويأخذوا الكثير منها ، ولا يُغفلون عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع فى عوائد الدولة بعضُ المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولةٌ أخرى من بعدهم ، ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشىء ، وكانت للأولى أشدَّ مخالفة . ثم لا يزال التدريج فى المخالفة حتى ينتهى إلى

المباينة بالجملة . فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب فى الملك والسلطان ، لا تزال المخالفةُ فى العوائد والأحوال واقعةً . والقياسُ والمحاكاة للإنسان طبيعةٌ معروفة ؛ ومن الغلط غير مأمونة ؛ تُخْرِجُه مع الذهول والغفلة عن قصده ، وتعوج به عن مرامه . فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطّن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيُجْرِيها لأوّل وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد . وقد يكون الفرق بينهما كثيراً ، فيقع فى مهواة من الغلط . . . . . »

* * *

« إعلم أنه لما كانت حقيقةُ التاريخ أنه خبرٌ عن الاجتماع الإنسانى ، الذى هو عمرانُ العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحّش والتأنّس والعصبيات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ؛

ولما كان الكذبُ مُتَطرِّقاً للخبر بطبيعته . وله أسباب تقتضيه ، فمنها التشيُّعات للآراء والمذاهب — فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر ، أعطته حقه من التمحيص والنظر ، حتى تتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيُّعٌ لرأى أو نحلة قبلَتْ ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة — وكان ذلك الميل والتشيُّع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص ، فتقع فى قبول ونقله ،

ومن الأسباب المقتضية للكذب فى الأخبار أيضاً الثقةُ بالناقلين ، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح . ومنها الذهول عن المقاصد ؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه ، فيقع فى الكذب . ومنها توهم الصدق ، وهو كثير ، وإنما يجىء فى الأكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها المخبر كما رآها ، وهى بالتصنع على غير الحق فى نفسه . ومنها تقرب الناس فى الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب

بالثناء والمدح وتحسين الأحوال و إشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الإخبار على غير حقيقة ، فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا فى الأكثر براغبين فى الفضائل ولا متنافسين فى أهلها . ومن الأسباب المقتضية له أيضاً ، وهى سابقة على جميع ما تقدم ، الجهلُ بطبائع الأحوال فى العمران ، فإن كلّ حادث من الحوادث ، ذاتاً كان أو فعلاً ، لا بدّ له من طبيعة تخصُّه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله . فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض . . . . وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها فى تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها ؛ وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يُرْجَع إلى تعديل الرواة حتى يُعلَمَ أن ذلك الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع . وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر فى التعديل والتجريح[1] . ولقد عد أهلُ النظر من المطاعن فى الخبر استحالةَ مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . و إنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر فى صحة الأخبار الشرعية ، لأن معظمَها تكاليفُ إنشائية[2] أوجب الشارعُ العملَ بها ، حتى حصل الظنُّ بصدقها ، وسبيلُ صحة الظن الثقةُ بالرواة بالعدالة والضبط . وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد فى صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . فلذلك وجب أنْ ينُظَرَ فى إمكان وقوعه ، وصار فيها ذلك أهمَّ من التعديل ومُقَدَّماً عليه ؛ إذ فائدةُ الإنشاء مقتبسةٌ منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . و إذا كان ذلك فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظرَ فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته و بمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتدّ به ، وما لا يمكن أن يعرض له . و إذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى ، لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شىء من الأحوال الواقعة فى العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً

(١) نقد الرواة لمعرفة هل هم عدول يوثق بروايتهم أو هم مطعون فى عدالتهم .
(٢) يعنى أوامر يقصد بها إيجاد أفعال .

صحيحاً ، يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه . وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا[١] .

وكأنّ هذا علمٌ مستقلٌ بنفسه ، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته ، واحدة بعد أخرى . وهذا شأنُ كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً . واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مُسْتَحْدَث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحثُ وأدّى إليه الغوص . وليس من علم الخطابة الذى هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال النافعة المقنعة فى استمالة الجمهور إلى رأى أو صدّهم عنه ، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنيّة ، إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة ، بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ، ليُحْمَل الجمهورُ على منهاج يكون فيه حفظُ النوع و بقاؤُه . فقد خالف موضوعُه موضوعَ هذين الفنّين ، اللّذيْن ربما يشبهانه . وكأنه علم مُسْتَنْبط النشأة . ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة ، لا أدرى لغفلتهم عن ذلك ، وليس الظنُّ بهم ؛ أو لعلّهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ، ولم يصل إلينا . فالعلوم كثيرة ، والحكماء فى أمم النوع الإنسانى متعدّدون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل . . . . . » .

« وإذا كانت كلُّ حقيقة مُتَعَقَّلة طبيعية يصلح أن يُبْحَثَ عما يعرض لها من العوارض لذاتها ، وجب أن يكون باعتبار كل مفهومٍ وحقيقةٍ علمٌ من العلوم يخصُّه . لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا فى ذلك العناية بالثمرات ؛ وهذا إنما ثمرته فى الأخبار فقط ، كما رأيت ، وإن كانت مسائله فى ذاتها وفى اختصاصها شريفة ، لكن ثمرته تصحيح الأخبار ، وهى ضعيفة . فلهذا هجروه ، والله أعلم ، « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » . . . . »

* * *

(١) يقصد مقدمة ابن خلدون .

[نشأة الاجتماع ونشأة سلطة الدولة]

« الاجتماع الإنسانى ضرورى ، و يعبّر الحكماء عن هذا بقولهم : الإنسان مدنىٌّ بالطبع ، أى لا بدّ له من الاجتماع الذى هو المدينة فى اصطلاحهم ، وهو معنى العمران . وبيانُه أن الله سبحانه خلق الإنسانَ وركّبه على صورة لا يصحّ حياتُها و بقاؤها إلا بالغذاء ، وهداه إلى التماسه بفطرته و بما ركب فيه من القدرة على تحصيله . إلاّ أن قدرةَ الواحد من البشر قاصرةٌ عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غيرُ موفية له بمادة حياته منه . ولو فرضنا منه أقلَّ ما يمكن فرضُه ، وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً ، فلا يحصل إلا بعلاج كثير ، من الطحن والعجن والطبخ . وكلٌّ واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات ، لا تتمّ إلا بصناعات متعدّدة ، من حدّاد ونجار وفاخورى . وهبْ أنه يأكله حبًّا من غير علاج ، فهو أيضا يحتاج فى تحصيله حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل ، ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير . ويستحيل أن تفى بذلك كله أو ببعضه قدرةُ الواحد ، فلا بد من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف .

وكذلك يحتاج كلٌّ واحد منهم أيضاً فى الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه ، لأن الله سبحانه لما ركّب الطباع فى الحيوانات كلها وقسم القُدَر بينها ، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكملَ من حظ الإنسان . فقدرةُ الفرس مثلا أعظم بكثير من قدرة الإنسان ، وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل أضعافٌ من قدرته . ولما كان العدوان طبيعياً فى الحيوان ، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره ، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكرَ واليدَ ، فاليدُ مهيّأة للصنائع بخدمة الفكر ، والصنائع تُحَصِّل له الآلات التى تنوب له عن الجوارح المعدة فى سائر الحيوانات للدفاع ، مثل الرماح التى تنوب عن القرون الناطحة ، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة ،

والتراس[1] النائبة عن البشرات الجاسية ، إلى غير ذلك وغيره مما ذكره جالينوس فى كتاب منافع الأعضاء . فالواحدُ من البشر لا تقاوم قدرتُه قدرةَ واحد من الحيوانات العجم ، سيما المفترسة ، فهو عاجزٌ عن مدافعتها وحدَه بالجملة ، ولا تفى قدرتُه أيضاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة ، لـكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها . فلا بد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه . ومالم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوتٌ ولا غذاء ، ولا تتم حياته ، لما ركّبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء فى حياته . ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح ، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعاجله الهلاكُ عن مدى حياته ، ويبطل نوع البشر . وإذا كان التعاونُ ، حصل له القوتُ للغذاء والسلاحُ للمدافعة ، وتمت حكمةُ الله فى بقائه وحفظ نوعه . فإذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى ، وإلا لم يكمل وجودُهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم . وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعاً لهذا العلم . وفى هذا الـكلام نوعُ إثبات للموضوع فى فنه الذى هو موضوعٌ له . وهذا وإنْ لم يكن واجباً على صاحب الفن ، لما تقرر فى الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثباتُ الموضوع فى ذلك العلم ، فليس أيضاً من الممنوعات عندهم ، فيكون إثباته من التبرعات ، والله الموفق بفضلة .

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر ، كما قررنا ، وتمّ عمرانُ العالم بهم ، فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم . وليست آلة السلاح التى جُعلت دافعة لعدوان الحيوانات العُجْم عنهم كافيةً فى دفع العدوان عنهم ، لأنها موجودةٌ لجميعهم . فلا بد من شىء آخر يدفع عدوانَ بعضهم عن بعض . ولا يكون من غيرهم ، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم ، فيكون ذلك الوازعُ واحداً منهم يكون له عليهم الغلبةُ والسلطانُ واليدُ القاهرة ، حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان — وهذا هو معنى المُلْك[2] . وقد تبين لك بهذا أنه للإنسان خاصةٌ طبيعيةٌ ، ولا بدَّ لهم منها .

---

(١) جمع ترس ، وهو المجن .

(٢) المقصود سلطة الدولة .

وقد يوجد فى بعض الحيوانات العجم ، على ما ذكره الحكماء ، كما فى النحل والجراد ، لما استُقْرِئَ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميّز عنهم فى خَلْقه وجُثمانه ، إلا أن ذلك موجودٌ لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة ، « أعطى كلّ شىء خَلْقَه ، ثم هدى »[1] .

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان ، حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلى وأنها خاصةٌ طبيعية للإنسان ، فيقررون هذا البرهان إلى غايته ، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع . ثم يقولون بعد ذلك : وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر ، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليقع التسليمُ له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم فى غير إنكار ولا تزييف . وهذه القضية للحكماء غير برهانية ، كما تراه ، إذ الوجود وحياة البشر قد تتمُّ من دون ذلك ، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادّته . فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب ؛ فإنهم أكثر أهل العالم . ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلاً عن الحياة ؛ وكذلك هى لهم لهذا العهد فى الأقاليم المنحرفة فى الشمال والجنوب ، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم ألبتّةَ ، فإنه يمتنع . وبهذا يتبين لك غلطُهم فى وجوب النبوات وأنه ليس بعقلى ، وإنما مُدْرَكُهُ الشرع ، كما هو مذهب السلف من الأمة ، والله ولى التوفيق والهداية » .

***

[أثر المناخ فى البشر]

« المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطُه ، لإفراط الحر فى الجنوب منه والبرد فى الشمال ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادّيْن فى الحرّ والبرد ، وجب أن تتدرج الكيفيةُ من كليهما إلى الوسط ، فيكون معتدلاً . فالأقليم الرابع أعدلُ العمران ، والذى حفافيه (حافاته) من الثالث والخامس أقربُ إلى الاعتدال ، والذى يليهما ، والثانى والسادس ،

(١) قرآن ، سورة ٢٠ ، (طه) آية ٥٠ .

بعيدان عن الاعتدال ، والأول والسابع أبعد بكثير . فلهذا كانت العلومُ والصنائعُ والمبانى والملابس والأقوات والفواكه ، بل والحيوانات وجميع ما يتكون فى هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة ، مخصوصةً بالاعتدال ، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً ، حتى النبوات فإنما توجد فى الأكثر فيها ؛ ولم نقف على خبر بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية ، وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكملُ النوع فى خَلْقهم وأخلاقهم — قال تعالى : « كُنْتُمْ خيرَ أُمَّةٍ أُخرجت للناس » — وذلك ليتمّ القبولُ بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله . وأهل هذه الأقاليم أكملُ ، لوجود الاعتدال لهم ، فنجدهم على غاية من التوسط فى مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم ، يتخذون البيوت المنجّدة بالحجارة المنمّقة بالصناعة ، ويتناغون فى استجادة الآلات والمواعين ، ويذهبون فى ذلك إلى الغاية . وتوجد لديهم المعادنُ الطبيعيةُ من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير ، ويتصرفون فى معاملتهم بالنقديْن العزيزيْن ، ويبعدون عن الانحراف فى عامة أحوالهم . وهؤلاء أهلُ المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقيْن والهند والسند والصين ، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم فى هذه الأقاليم المعتدلة ، ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها ، لأنها وسطٌ من جميع الجهات . وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول[1] والثانى والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال فى جميع أحوالهم ، فبناؤهم بالطين والقصب ، وأقواتُهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من أوراق الشجر ، يخصفونها ، أو الجلود ؛ وأكثرهم عرايا من اللباس . وفواكه بلادهم وأدَمُها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف ، ومعاملتهم بغير الحجريْن الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود ، يقدّرونها للمعاملات . وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم . . . . . . » .

وقد توهم بعضُ النسّابين ، ممن لا علم لديهم بطبائع الكائنات ، أن السودان هم ولد حام ابن نوح ، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ، ظهر أثرُها فى لونه وفيما جعل الله من الرق فى عَقِبه ؛ وينقلون فى ذلك حكايةً من خرافات القُصّاص . ودعاء نوح على

(١) ترتيب هذه الأقاليم ، وهى سبعة ، يبدأ من خط الاستواء ويتجه شمالا وجنوبا .

ابنه حام قد وقع فى التوراة ، وليس فيه ذكر السواد ، و إنما دعا عليه أن يكون ولدُه عبيداً لولد أخوته لا غير . وفى القول بنسبة السواد إلى حام غفلةٌ عن طبيعة الحرّ والبرد وأثرِهما فى الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات . وذلك أن هـذا اللون شمل أهلَ الإقليم الأول والثانى ، من مزاج هوائهم ، للحرارة المتضاعفة فى الجنـوب ، فإن الشمس تُسَامِتُ رؤسَهم مرتين فى كل سنة ، قريبة إحداهما من الأخرى ، فتطول المسامتةُ عامّةَ الفصول ؛ فيكثر الضوء لأجلها ويلحّ القَيْظُ الشديد عليهم ، وتسودُّ جلودُهم ، لإفراط الحر . ونظيرُ هذيْن الاقليمين مما يقابلهما من الشمال الاقليمُ السابع والسادس ، شمل سكانَهما أيضاً البياضُ من مزاج هوائهم ، للبرد المفرط بالشمال ، إذ الشمسُ لا تزال بأفقهم فى دائرة مرأى العين أو ما يقرب منها ، ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها ، فيضعف الحر فيها ويشتدّ البرد عامة الفصـول ، فتبيَضّ ألوان أهلها ، وتنتهى إلى الزعورة . ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبَرَش الجلود وصهوبة الشعور . وتوسطت بينهما الأقاليم الثلاثة الخامس والرابع والثالث فكان لها فى الاعتدال الذى هو مزاج المتوسط حظٌّ وافر . والرابع أبلغُها فى الاعتدال غايةً ، لنهايته فى التوسط .... وفى ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء ؛ قال ابن سينا فى أرجوزته فى الطب :

بالزنج حرٌّ غيّر الأجسادا حتى كسا جلودَها سوادا

والصقلب اكتسبت بياضا حتى غدت جلودها بضاضا ... »

« ولما رأى النسّابون اختلاف هذه الأمم بسِماتها وشعارها حسبوا ذلك لأجل الأنساب ، فجعلوا أهل الجنوب كلَّهم السودان من ولد حام ، وارتابوا فى ألوانهم ، فتكلّفوا نقل تلك الحكاية الواهية ، وجعلوا أهلَ الشمال كلهم أو أكثرهم من ولد يافث ، وأكثرَ الأمم المعتدلة وأهلَ الوسط المنتحلين للعلوم والصنائع والملل والشرائع والسياسة والملك من ولد سام وهذا الزعمُ ، و إنْ صادف الحقَّ فى انتساب هؤلاء ، فليس ذلك بقياس مطّرد ، إنما هو إخبار عن الواقع ، لا أن تسمية أهل الجنوب بالسودان والحبشان من أجل انتسابهم إلى حام الأسود . وما أدّاهم إلى هذا الغلط إلا اعتقادُهم أن التميز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط ، وليس كذلك . فإن التميز للجيل أو الأمة يكون بالنسب فى بعضهم ، كما

العرب وبنى إسرائيل والفرس ؛ ويكون بالجهة والسِمَة كالزنج والحبشة والصقالبة والسودان ؛ ويكون بالعوائد والشعار والنسب كالعرب ، ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم ؛ فتعميم القول فى أهل جهة معيّنة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف ، لما شَمِلَهم من نحلة أو لون أو سمة وُجِدَتْ لذلك الأب ، إنما هو من الأغاليط التى أوقع فيها الغفلةُ عن طبائع الأكوان والجهات ، وأن هذه كلها تتبدل فى الأعقاب ؛ ولا يجب استمرارُها ، سنّةَ الله فى عباده ، ولن تجد لسنّة الله تبديلاً — والله ورسوله أعلم بغيبه وأحكم ، وهو المولى المنعم الرؤوف الرحيم ... »

[أثر الخصب والجوع فى أبدان البشر وأخلاقهم ومواهبهم العقلية والروحية]

« هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصبُ ، ولا كلُّ سكانها فى رغد من العيش ، بل فيها ما يوجد لأهله خصبُ العيش من الحبوب والأُدم والحنطة والفواكه ، لزكاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران ، وفيها الأرضُ الحَرّةُ التى لا تُنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة ، فكأنها فى شظف من العيش ... ونجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأُدَم من أهل القفار أحسنَ حالاً فى جسومهم وأخلاقهم من أهل التُلول المنغمسين فى العيش ؛ فألوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتمّ وأحسن ، وأخلاقُهم أبعد من الانحراف ، وأذهانهم أثقبُ فى المعارف والإدراكات ؛ هذا أمرٌ تشهد له التجربة فى كل جيل منهم . . . والسبب فى ذلك ، والله أعلم ، أن كثرةَ الأغذية ورطوباتها تولّد فى الجسم فضلاتٍ رديئةً ينشأ عنها بُعْدُ أقطارها فى غير نسبة وكثرةُ الأخلاط الفاسدة العفنة ، ويتبع ذلك انكسافُ الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم ، كما قلناه ؛ وتغطّى الرطوباتُ على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة ، فتجىء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة .

واعتبر ذلك فى حيوان القفر ومواطن الجدب ، من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقر ، مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعى الخصبة ، كيف تجد بينها بوناً بعيداً ، فى صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحدّة مداركها ؛ فالغزال أخو المعز ، والزرافة أخو البعير ، والحمار والبقر أخو الحمار والبقر ، والبون بينها

ما رأيتَ . وما ذاك إلا لأجل أن الخصبَ فى التلول فعل فى أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخلاط الفاسدة ما ظهر عليها أثره ، والجوع لحيوان القفر حسّن فى خلقها وشكلها ما شاء . واعتبرْ ذلك فى الآدميين أيضاً ، فإنا نجد أهل الأقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلُها غالباً بالبلادة فى أذهانهم والخشونة فى أجسامهم . . . . واعلم أن أثر هذا الخصب فى البدن وأحواله يظهر حتى فى حال الدين والعبادة ، فنحن نجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ، ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافى عن الملاذ أحسنَ ديناً و إقبالا على العبادة من أهل الترف والخصب ، بل نجد أهلَ الدين قليلين فى المدن والأمصار ، لما يعمُّها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان والأدم ولباب البُرّ . و يختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين فى غذائهم من أهل البوادى . وكذلك نجد حالَ أهل المدينة الواحدة فى ذلك يختلف باختلاف حالها فى الترف والخصب ، وكذلك نجد هؤلاء المُخْصِبين فى العيش المنغمسين فى طيباته من أهل البادية وأهل الحواضر والأمصار ، إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات ، يسرع إليهم الهلاكُ أكثر من غيرهم...[1] » .

* * *

[البداوة والحضارة مرحلتان طبيعيتان]

«اعْلمْ أن اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ؛ فإن اجتماعَهم إنما هو للتعاون على تحصيله . والابتداء بما هو ضروريٌ منه و بسيطٌ قبلَ الحاجيّ والكمالى ، فنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها ، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ، ولابدّ ، إلى البدْو ، لأنه متّسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والفُدُن والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاصُ هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم ، وكان حينئذ اجتماعُهم وتعاونهم فى حاجاتهم ومعاشهم ؛ وعمرانهم من

(١) ماقاله ابن خلدون هنا شبيه برأى بعض المحدثين الذين رأوا أن « الإنسان هو ما يأكل » .

السكنَ والدفء إنما هوَ بالمقدار الذى يحفظ الحياةَ ويحصّل بُلْغَةَ العيش من غير مزيد عليه ، للعجز عما وراء ذلك .

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفَه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة ، وتعاونوا فى الزائد على الضرورى واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر .

ثم تزيد أحوالُ الترف والدعة ، فتجيء عوائدُ الترف البالغة مبالغها فى التأنق فى علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها فى تنجيدها والانتهاء فى الصنائع فى الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها ، فيتخذون القصورَ والمنازل ، ويُجْرون فيها المياه ويعالون فى صرحها ، ويبالغون فى تنجيدها ، ويختلفون فى استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أوفراش أو آنية أو ماعون ، وهؤلاء هم الحضر ، ومعناه الحاضرون أهلُ الأمصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل فى معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة ، وتكون مكاسبهم أنمَّ وأرفه من أهل البدو ، لأن أحوالهم زائدة على الضرورى ، ومعاشهم على نسبة وُجْدِهم . فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لابدّ منهما ، كما قلناه » .

* * *

[البدو أسبق من الحضر ، البادية أصل العمران]

« قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضرورى فى أحوالهم ، العاجزون عما فوقه ، وأن الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعوائدهم . ولاشك أن الضروريَّ أقدمُ من الحاجي والكمالى وسابقٌ عليه ، لأن الضروريَّ أصلٌ والكماليَّ فرعٌ ناشىء عنه ... فخشونة البداوة قبل رقّة الحضارة . ولذلك نجد التمدن غايةَ للبدوى يجرى إليها وينتهى سعيُه إلى مُقْتَرَحِه منها ، ومتى حصل على الرياش الذى تحصل له به أحوالُ الترف وعوائدُه عاج إلى الدعة ، وأمكن نفسَه إلى قيادة المدينة . وهكذا شأنُ القبائل المتبدّية كلهم . والحضرى لا يتشوّف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال

أهل مدينته . ومما يشهد لنا أن البدو أصلٌ للحضر ومتقدم عليه ، أنّا إذا فتّشنا أهلَ مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحيــة ذلك المصر وفى قراه ، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر ، وعدلوا إلى الدعة والترف الذى فى الحضر . وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها ، فتفهّمه . . . . »

[أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر]

وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيِّئَةً لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر . قال صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولَد على الفطرة ، فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجّسانه » . وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقيْن تبعد عن الآخر ، ويصعب عليها اكتسابه ، فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائدُ الخير وحصلت لها ملكتُه بَعُد عن الشر وصعب عليه ، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده . وأهلُ الحَضر ، لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها ، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ، وبَعُدَتْ عليهم طرقُ الخير ومسالكه ، بقدر ما حصل لهم من ذلك ، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهبُ الحشمة فى أحوالهم . فتجد الكثير منهم يقذعون فى أقوال الفحشاء فى مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم ، لا يصدُّهم عنه وازع الحشمة ، لما أخذتهم به عوائد السوء فى التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً . وأهل البدو ، وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم ، إلا أنه فى المقدار الضرورى لا فى الترف ولا فى شىء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها ، فعوائدهم فى معاملاتهم على نسبتها . وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقلُّ بكثير . فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعدُ عما ينطبع فى النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها ، فيسهل علاجُهم عن علاج الحضر — وهو ظاهر . وقد يتوضّح فيما بعد أن الحضارة هى نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير . فقد تبين أن أهلَ البدو أقربُ إلى الخير من أهل الحضر ، والله يحب المتّقين ...»[1]

---

(١) ما أشبه رأى ابن خلدون هنا وفيما يلى برأى روسو !

[أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر]

« والسبب فى ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا فى النعيم والترف ، ووكلوا أمرهم فى المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذى يسوسهم والحامية التى تولت حراستهم ، واستنامو إلى الأسوار التى تحوطهم والحرز الذى يحول دونهم ، فلا تهيجهم هَيْعَةٌ ولا ينفر لهم صيد . فهم غارّون آمنون ، قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبى مثواهم ، حتى صار ذلك خُلُقاً يتنزل منزلة الطبيعة . وأهلُ البدو ، لتفرُّدهم عن المجتمع وتوحُّشهم فى الضواحى وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ، لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم ؛ فهم دائماً يحملون السلاح ، و يتلفتون عن كل جانب فى الطرق ، و يتجافون عن الهجوع إلا غراراً فى المجالس وعلى الرحال وعلى الأقتاب ، و يتوجسون للنبآت والهيْعات و ينفردون فى القفر والبيداء ، مُدِلِّين ببأسهم واثقين بأنفسهم ، قد صار لهم البأس خُلقاً والشجاعةُ سجيةً ، يرجعون إليها متى دعاهم داعٍ أو استنفرهم صارخ . وأهل الحضر مهما خالطوهم فى البادية أو صاحبوهم فى السفر عيالٌ عليهم ، لا يملكون معهم شيئا من أمر أنفسهم . وذلك مُشاهد بالعيان ، حتى فى معرفة النواحى والجهات وموارد المياه ومشارع السُّبُل . وسبب ذلك ماشرحناه ، وأصله أن الإنسان ابنُ عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه . فالذى ألِفَه فى الأحوال ، حتى صار خلقاً وملكةً وعادةً ، تَنَزَّلَ منزلةَ الطبيعة والجبلّة — واعتبر ذلك فى الآدميين تجده كثيراً صحيحاً والله يخلق ما يشاء ... ومعاناةُ أهل الحضر للأحكام مُفسدةٌ للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة عنهم » .

[العصبية تكون من الالتحام بالنسب أو ما فى معناه العصبية والتغلب والملك]

« وذلك أن صلةَ الرحم [أمرٌ] طبيعى فى البشر إلا فى الأقل ، ومن صلتها النعرة على ذوى القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيمٌ أو تصيبهم هلكةٌ ، فإن القريب يجد فى نفسه

غضاضةً من ظلم قريبه أو العداء عليه ، ويودُّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك ، نزعةً طبيعيةً فى البشر منذ كانوا . فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحادُ والالتحام كانت الوُصْلة ظاهرة ، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها ، وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسى بعضها ، ويبقى منها شهرة ، فتحمل على النصرة لذوى نَسَبه ، بالأمر المشهور منه ، فراراً من الغضاضة التى يتوهمها فى نفسه من ظلم من هو منسوبٌ إليه بوجه . ومن هذا الباب الولاء والحلفُ ، إذْ نعرةُ كلِّ أحدٍ على أهل ولائه وحلفه للأنفة التى تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب . . . الرياسةُ لا تزال فى نصابها المخصوص من أهل العصبية . . . ولا تكون فى غير نسبهم . . . والبيت والشرف بالإصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز . . . والغاية التى تجرى إليها العصبية هى المُلْك . . . والملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة إنما هى سؤدد وصاحبها متبوع ... وأما الملك فهو التغلّب والحكم بالقهر ...» .

« ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها ، طلبت بطبعها التغلّبَ على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها . فإن كافأتْها أو ما نعتْها كانوا أقتالا وأنظاراً ، ولكل واحدة منهما التغلبُ على حوزتها وقومها ، شأن القبائل والأمم المفترقة فى العالم . وإن غلبتْها واستتبعتها التحمت بها أيضا وزادتها قوةً فى التغلب إلى قوتها ، وطلبت غايةً من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد ؛ وهكذا دائماً حتى تكافئَ بقوتها قوة الدولة ، فإن أدركت الدولةَ فى هرمها ، ولم يكن لها ممانعٌ من أولياء الدولة أهلِ العصبيات ، استولت عليها وانتزعت الأمرَ من يدها وصار الملك أجمع لها ؛ وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارنْ ذلك هرمَ الدولة ، وإنما قارن حاجتَها إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولةُ فى أوليائها ، تستظهرُ بها على ما يعنُّ من مقاصدها ، وذلك مُلْكٌ آخر دون الملك المستبد ، وهو كما وقع للترك فى دولة بنى العباس ، ولصنهاجة وزناتة مع كتامة ، ولبنى حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية . فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يَسَعَه الوقت المقارن لذلك ؛ وإن عاقها

عن بلوغ الغاية عوائق ، كما نبينه ، وقفت فى مقامها إلى أن يقضى الله بأمره . . ومن عوائق الملك انغماسُ القبيل فى النعيم ... فتَذهب خشونةُ البـداوة وتضعف البسالة ... وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء ... فإن الغرقَ فى النعيم كاسرٌ من سورة العصبية التى بها التغلب والمدافعة ... ومن عوائق الملك حصولُ المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم ... والمغلوب مولعٌ بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر عوائده . والسبب فى ذلك أن النفس أبداً تعتقد الـكمال فيمن غلب عليها ... والدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص ... والدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ... لأن الجيلَ الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها ... فلا تزال سورةُ العصبية محفوظةً فيهم ، فحدُّهم مرهف وجانبهم مرهوب ... والجيل الثانى تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة والحضارة ... فتنكسر سـورة العصبية بعض الشىء وتُؤْنَس منهم المهانةُ والخضوع ... وأما الجيل الثالث فينسون عهـد البداوة والخشونة ... ويبلغ فيهم الترفُ غايته ... فتذهب الدولة ... وحلول الهرم بالدولة أمر طبيعى ... وحدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية ، كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى ... والأمور الطبيعية لا تتبدل ، والهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ، وربما تحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها . ويومض ذبالها إيماضة الخمود ، كما يقع فى الذبال المشتعل ، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال ، وهى انطفاء . فاعتبر ذلك ، ولا تُغفِل سرَّ الله تعالى وحكمتِه فى اطراد وجوده على ما قدّر فيه ، « ولـكل أجلٍ كتابٌ » ... فالحضارة غاية العمران ونهاية لعمره ، وهى مؤذنةٌ بفساده » .

[نهايةُ الحسَب فى العَقِب الواحد أربعةُ آباء]

« اعلمْ أن العالَمَ العنصرىَّ بما فيـه كائنٌ فاسد ، لا من ذواته ولا من أحواله[1] ؛ فالمـكوَّناتُ من المعدن والنبات وجميع الحيوانات ، الإنسان وغيره ، كائنة فاسدةٌ بالمعاينة ، وكذلك ما يعرض لها من الأحوال ، وخصوصاً الإنسانية ، فالعلوم تنشأ ثم تدرس ، وكذا الصنائع وأمثالها . والحسب من العوارض التى تعرض للآدميين ، فهو كائن فاسدٌ لا محالة ،

(١) المقصود هو : سواءٌ فى ذواته أو فى أحواله — راجع فى هذه الطريقة فى التعبير عند ابن خلدون أول الفصل الخامس بأن حملة العلم فى الإسلام أكثرهم العجم ، من المقدمة .

وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرفٌ متّصل فى آبائه ، من لدن آدم إليه ، إلا ما كان من ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم ، كرامةً به وحياطةً على السرّ فيه . وأوّلُ كل شرف « خارجيةٌ » ، كما قيل ، وهى الخروج عن الرياسة والشرف إلى الضعة والابتذال وعدم الحسب ، ومعناه أن كلّ شرف وحسَب فعدَمُه سابقٌ عليه ، شأنَ كل مُحْدَث ، ثم إن نهايتَه فى أربعة آباء . وذلك أن بانى المجد عالمٌ بما عاناه فى بنائه ومحافظٌ على الخلال التى هى أسبابُ كونه وبقائه ، وابنه من بعده مُباشرٌ لأبيه ، قد سمع منه ذلك ، وأخذ عنه ، إلا أنه مقصِّر فى ذلك تقصير السامع بالشىء عن المعانى له . ثم إذا جاء الثالثُ كان حظُّه الاقتفاء والتقليد خاصةً ، فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد . ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملةً ، وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهّم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلّف ، وإنما هو أمرٌ وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصابة ولا بخلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ؛ ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم أنه النسب فقط . فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى الفضل له عليهم ، وثوقاً بما ربى فيه من استتباعهم ، وجهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التى منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم ، فيحتقرهم بذلك ، فينغصون عليه ويحتقرونه ويُديلون منه .... واشتراط الأربعة فى الأحساب إنما هو فى الغالب ، وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ، ويتلاشى وينهدم ؛ وقد يتصل أمره إلى الخامس والسادس ، إلا أنه فى انحطاط وذهاب . واعتبار الأربعة من قِبَل الأجيال الأربعة : بانٍ ، ومباشر له ، ومقلّد ، وهادم ، وهو أقل ما يمكن » .

[الدولة إذا استقرت وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية]

« والسبب فى ذلك أن الدولة العامّة فى أولها يصعب على النفوس الانقيادُ لها ، إلا بقوةٍ قوية من الغلَب ، للغرابة وأن الناس لم يألفوا مُلْكَها ولا اعتادوه . فإذا استقرت الرياسةُ فى أهل النصاب المخصوص بالملك فى الدولة وتوارثوه ، واحداً بعد آخر ، فى أعقاب كثيرين ودول متعاقبة ، نسيت النفوسُ شأن الأوّلية ، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغةُ الرياسة ، ورسخ فى العقائد دينُ الانقياد لهم والتسليم ، وقاتل الناسُ معهم على أمرهم قتالَهم على العقائد

الإيمانية ، فلم يحتاجوا حينئذ فى أمرهم إلى كبير عصابة ، بل كأنّ طاعتها كتابَ الله ، لا يُبدَّلُ ولا يُعلَمُ خلافه . ولأمرٍ مّا يوضعُ الكلامُ فى الإمامة آخرَ الكلام على العقائد الإيمانية ، كأنه من جملة عقودها . و يكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة إما بالموالى والمصطَنعين الذين نشأوا فى ظل العصبية وغيرها ، و إما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلين فى ولايتها . ومثل هذا وقع لبنى العباس ، فإن عصبيةَ العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق ؛ واستظهارُهم بعد ذلك إنما كان بالموالى من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم ، ثم تغلب العجم الأولياء على النواحى وتقلّص ظل الدولة » .

[المغلوب مولع بتقليد الغالب فى شعاره وزيّه ونحلته وسائر عوائده]

والسبب فى ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلب عليها وانقادت إليه ، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه ، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعى ، إنما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً ، فانتحلت جميعَ مذاهب الغالب وتشبّهت به ، وذلك هو الاقتداء ؛ أو لما تراه ، والله أعلم ، من أن غلب الغالب ليس بعصبية ولا قوة بأس و إنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب ، تغالط أيضاً بذلك عن الغلب ؛ وهذا راجع للأول . ولذلك ترى المغلوب يتشبّه أبداً بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه ، فى اتخاذها وأشكالها ، بل وفى سائر أحواله . وانظر ذلك فى الأبناء مع آبائهم ، كيف تجدهم متشبّهين بهم دائما ؛ وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمالَ فيهم . وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زىُّ الحامية وجند السلطان فى الأكثر ، لأنهم الغالبون لهم ، حتى إنه إذا كانت أمةٌ تجاور أخرى ، ولها الغلب عليها ، فيسرى إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظٌ كبير ، كما هو فى الأندلس ، لهذا العهد ، مع أمم الجلالقة ؛ فإنك تجدهم يتشبهون بهم فى ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم ، حتى فى رسم التماثيل فى الجدران والمصانع والبيوت ، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظرُ بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء ، والأمر لله . وتأملْ فى هذا سر قولهم : « العامة على دين الملك » فإنه من بابه ، إذ الملك غالبٌ لمن تحت يده ، والرعية مقتدون به ، لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم ، والله عليم حكيم ، و به سبحانه وتعالى التوفيق .

[كيفية طروق الخلل للدولة]

أُعلمْ أن مبنى المُلك على أساسَيْن ، لا بدّ منهما : فالأول الشوكةُ والعصبية ، وهو المعبَّر عنه بالجند ؛ والثانى المالُ الذى هو قِوَامُ أولئك الجند و إقامة ما يحتاج إليه الملِكُ من الأحوال . والخلَلُ إذا طرق الدولةَ طرقها فى هذين الأساسَيْن، فلنذكر أوّلاً طروق الخلل فى الشوكة والعصبية ، ثم نرجع إلى طروقه فى المال والجباية .

وأُعلم أن تمهيدَ الدولة وتأسيسَها — كما قلناه — إنما يكون بالعصبية ، وأنه لا بدّ من من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها ، وهى عصبيةُ صاحب الدولة الخاصة ، من عشيرة وقبيلة . فإذا جاءت الدولةَ طبيعةُ المُلْك ، من الترف وجدع أُنوف أهل العصبية ، كان أولُ ما يجدع أُنوفَ عشيرته وذوى قرباه المقاسمين له فى اسم الملك ، فيستبد فى جدع أنوفهم ، بما بلغ من سواهم . و يأخذهم الترف أيضاً أكثر من سواهم ، لمكانهم من الملك والعز والغلب ، فيحيط بهم هادمان ، وهما : الترف والقهر ، ثم يصير القهر آخراً إلى القتل ، لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ المُلْك لصاحب الأمر ، فيقلب غيرتَه منهم إلى الخوف على مُلكه ، فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذى تعوّدوا الكثير منه ، فيَهلكون و يقلّون ، وتفسد عصبية صاحب الدولة منهم ، وهى العصبية الكبرى التى كانت تجمع العصائبَ وتستتبعها ، فتنحل عروتُها وتضعف شكيمتُها وتستبدل عنها بالبطانة من موالى النعمة وصنائع الإحسان ، وتتخذ منهم عصبية ، إلا أنها ليست مثلَ تلك الشدة الشكيمية ، لفقدان الرحم والقرابة منها . وقد كنا قدّمنا أن شأن العصبية وقوّتها إنما هى فى الرحم ، لما جعل الله فى ذلك . فينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار الطبيعية ، ويحسّ بذلك أهلُ العصائب الأخرى ، فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعيا ، فيُهلكهم صاحبُ الدولة و يتبعهم بالقتل واحداً بعد واحد ، ويقلّد الآخرُ من أهل الدولة فى ذلك الأوّلَ ، مع ما يكون قد نزل بهم من مهلكةَ الترف الذى قدمنا ، فيستولى عليهم الهلاكُ بالترف والقتل ، حتى يخرجوا عن صبغة تلك العصبية وينسوا عزتها وسورتها ، ويصيروا أوجز على الحماية ، ويقلّون لذلك ، فتقلّ الحماية التى تنزل بالأطراف والثغور ، فتتجاسر الرعايا على بعض الدعوة فى الأطراف ، ويبادر الخوارج على الدولة من الأعياص

وغيرهم إلى تلك الأطراف ، لما يرجون حينئذ من حصول غرضهم بمبايعة أهل القاصية لهم وأمنهم من وصول الحامية إليهم . ولا يزال ذلك يتدرّج ونطاق الدولة يتضايق ، حتى تصير الخوارج فى أقرب الأماكن إلى مركز الدولة . وربما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاث على قدر قوّتها فى الأصل — كما قلنا — ويقوم بأمرها غيرُ أهلُ عصبيتها ، لكن إذعاناً لأهل عصبيتها ولغَلَبهم المعهود .

واعتَبِرْ هذا فى دولة العرب فى الإسلام ، كيف انتهت أولاً إلى الأندلس والهند والصين ، وكان أمرُ بنى أميَّة نافذاً فى جميع العرب بعصبية بنى عبد مناف ، حتى لقد أمر سليمانُ بن عبد الملك بدمشق بقتل عبد العزيز بن موسى بن نصير بقرطبة ، فقُتِل ولم يردّ أمره . ثم تلاشت عصبية بنى أمية بما أصابهم من الترف ، فانقرضوا ؛ وجاء بنوالعباس ، فغضّوا من أعنّة بنى هاشم ، وقتلوا الطالبيين وشرّدوهم ، فانحلت عصبية عبد مناف وتلاشت ، وتجاسر العرب عليهم ، فاستبدّ عليهم أهل القاصية ، مثل بنى الأغلب بإفريقية وأهل الأندلس وغيرهم ، وانقسمت الدولة . ثم خرج بنو إدريس بالمغرب وقام البربر بأمرهم ، إذعاناً للعصبية التى لهم وأمناً أن تصلهم مقاتلة أو حامية للدولة . فإذا خرج الدعاة آخراً ، فيتغلبون على الأطراف والقاصية وتحصل لهم هناك دعوةٌ ومُلك تنقسم به الدولة ، وربما يزيد ذلك متى زادت الدولة تقلُّصًا ، إلى أن ينتهى إلى المركز ، وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترفُ ، فتَهلك وتضمحلّ ، وتضعف الدولة المنقسمة كلها ، وربما طال أمدُها بعد ذلك فتستغنى عن العصبية ، بما حصل لها من الصبغة فى نفوس أهل إيالتها ، وهى صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التى لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوّليتها ، فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة ، فيستغنى بذلك عن قوة العصائب . ويكفى صاحبَها بما حصل لها فى تمهيد أمرها الإجراء على الحامية من جندى ومرتزق ، ويعضُدُ ذلك ما وقع فى النفوس عامة من التسليم ، فلا يكاد أحدٌ يتصوّر عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له ، فلا يقدر على التصدى لذلك ولو جهد جهده . وربما كانت الدولة فى هذا الحال أسلمَ من الخوارج والمنازعة ، لاستحكام صبغة التسليم والانقياد لها ، فلا تكاد النفوس تُحدِّث سرّها بمخالفة ، ولا يختلج فى ضميرها انحرافٌ عن الطاعة ،

فتكون أسلم من الهرج والانتقاض الذى يحدث من العصائب والعشائر . ثم لا يزال أمر الدولة كذلك ، وهى تتلاشى فى ذاتها ، شأن الحرارة الغريزية فى البدن العادم للغذاء ، إلى أن تنتهى إلى وقتها المقدور ، و « لكلِّ أجلٍ كتابٌ » ، ولكل دولة أمدٌ ، والله يُقدّر الليلَ والنهار ، وهو الواحد القهار .

وأما الخلل الذى يتطرق من جهة المال ، فاعلم أن الدولة فى أولها تكون بدويةً ، كما مرّ فيكون خُلُق الرفق بالرعايا والقصد فى النفقات والتعفف عن الأموال ، فتتجافى عن الإمعان فى الجباية والتحذلق والكَيْس فى جمع الأموال وحسبان العمال . ولا داعيةَ حينئذ إلى الإسراف فى النفقة ، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال .

ثم يحصل الاستيلاء ، و يعظم و يستفحل المُلك ، فيدعو إلى الترف ، ويكثر الإنفاق بسببه ، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم ، بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر . و يدعو ذلك إلى الزيادة فى أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة .

ثم يعظم الترف ، فيكثر الإسراف فى النفقات ، و ينتشر ذلك فى الرعية ، لأن الناس على دين ملوكها وعوائدها ، و يحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البياعات فى الأسواق لإدرار الجباية لما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهم بالرفه ، ولما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده .

ثم تزيد عوائد الترف ، فلا تفى بها المكوس ، وتكون الدولة قد استفحلت فى الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا ، فتمتد أيديها إلى جمع المال من أموال الرعايا من مكس أو تجارة أو نقد فى بعض الأحوال بشُبهة أو بغير شبهة ، ويكون الجند فى ذلك الطور قد تجاسر على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم فى العصبية ، فتتوقع ذلك منهم وتُداوى بسكينة العطايا وكثرة الإنفاق فيهم ، فلا تجد عن ذلك وليجة ، و يكون جُباةُ الأموال فى الدولة قد عظمت ثروتهم فى هذا الطور بكثرة الجباية وكونها بأيديهم و بما اتسع لذلك من جاههم ، فتتوجه إليهم باحتجان الأموال من الجباية ، وتفشو السعايةُ فيهم بعضهم من بعض ، للمنافسة والحقد ، فتعمّهم النكبات والمصادرات واحداً واحداً ، إلى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم ، ويُفتقَد ما كان للدولة من الأبهة والجمال بهم . و إذا اصطلمت

نعمتهم تجاوزتهم الدولةُ إلى أهل الثروة من الرعايا سواهم . ويكون الوهن فى هذا الطور قد لحق الشوكةَ وضعفت [الدولة] عن الاستطالة والقهر ، فتنصرف سياسةُ صاحب الدولة حينئذ إلى مداراة الأمور ببذل المال ، ويراه أرفع من السيف لقلة غنائه ، فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند ولا يغنى فيما يريد . ويعظم الهرم بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواحى ، والدولة تنحل عراها فى كل طور من هذه ، إلى أن تفضىَ إلى الهلاك وتتعوّض من الاستيلاء الكامل . فإن قصدها طالب انتزعها من أيدى القائمين بها ، وإلا بقيت ، وهى تتلاشى ، إلى أن تضمحل كالذبال فى السراج ، إذا فنى زيته وطفئ . والله مالك الأمور ومدبّر الأكوان ، لا إله إلا هو .

[الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره ، وهى مؤذنة بفساده]

قد بيّنا لك فيما سلف أن الملك والدولة غاية للعصبية ، وأن الحضارة غاية للبداوة ، وأن العمران كله من حضارة وبداوة وملك وسوقة له عمر محسوس ، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكوّنات عمراً محسوساً . وتبين فى المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية فى تزايد قواه ونموّها ، وأنه إذا بلغ سنّ الأربعين وقفت الطبيعةُ عن أثر النشوء والنمو برهةً ، ثم تأخذ بعد ذلك فى الانحطاط . فلتعلمْ أن الحضارة فى العمران أيضاً كذلك ، لأنها غاية لا مزيد وراءها . وذلك أن الترفَ والنعمة ، إذا حصلا لأهل العمران ، دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلّق بعوائدها . والحضارة ، كما علمتَ ، هى التفنن فى الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التى تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المبانى أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل ، وللتأنق فى كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يُحتاج إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها .

وإذا بلغ التأنق فى هذه الأحوال المنزلية الغاية تبِعَهُ طاعة الشهوات ، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة ، لا يستقيم حالُها معها فى دينها ولا دنياها : أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التى يعسر نَزْعُها ، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التى تطالبها العوائدُ ، ويعجز الكسب عن الوفاء بها . وبيانه أن المصرَ بالتفنن فى الحضارة تعظم نفقاتُ أهله ، والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران ، فمتى كان العمرانُ أكثرَ ، كانت الحضارة

أ كل . وقد كنا قدمنا أن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء فى أسواقه وأسعار حاجاته ، ثم تزيدها المكوس غلاء ، لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة فى استفحالها ، وهو زمن وضع المكوس فى الدول لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم ، والمكوس تعود على البياعات بالغلاء ، لأن السوقة والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم و بضائعهم جميعَ ما ينفقونه حتى فى مؤونة أنفسهم ، فيكون المكس لذلك داخلاً فى قيم المبيعات وأثمانها ، فتعظم نفقاتُ أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف ، ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها . وتذهب مكاسبهم كلها فى النفقات ، و يتتابعون فى الإملاق والخصاصة ، و يغلب عليهم الفقرُ ، و يقل المستامون للمبايع ، فتكسد الأسواق و يفسد حال المدينة ، وداعيةُ ذلك كله إفراطُ الحضارة والترف . وهذه مفسدات فى المدينة وعلى العموم فى الأسواق والعمران .

وأما فساد أهلها فى ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص ، فمن الكد والتعب فى حاجات العوائد والتلون بألوان الشر فى تحصيلها ، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها ، بحصول لون آخر من ألوانها ، فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيُّل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه . وتنصرف النفس إلى الفكر فى ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له . فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور فى الأيمان والربا فى البياعات ، ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به ودواعيه واطّراح الحشمة فى الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوى المحارم ، الذين تقتضى البداوة الحياء منهم فى الإقذاع بذلك ، وتجدهم أيضاً أبصر بالمكر والخديعة ، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح ، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم ، إلا من عصمه الله . ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ، و يجاريهم فيها كثيرٌ من ناشئة الدولة وولدانهم ، ممن أُهمل عن التأديب وغلب عليه خلقُ الجوار ، وإن كانوا أهلَ أنساب و بيوتات . وذلك أنّ الناس بَشَرٌ متماثلون ؛ وإنما تفاضلوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل . فمن استحكمت فيه صفة الرذائل — بأى وجه كان — وفسد خلق الخير فيه ، لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيبُ

منبته . ولهذا نجـد كثيراً من أعقاب البيوت وذوى الأحساب والأصالة وأهل الدول منطرحين فى الغِمار ، منتحلين للحرف الدنيئة فى معاشهم ، بما فسد من أخلاقهم وتلوّنوا به من صبغة الشر والسفسفة .

و إذا كثر ذلك فى المدينة أو الأمة تأذّن الله بخرابها وانقراضها ، وهو معنى قوله تعالى : « و إذا أَرَدْنا أن نُهلك قريةً أمرْنا مترفيها ، ففسقوا فيها ، فحقّ عليها القولُ ، فدمرناها تدميراً » . ووجهــه حينئذ أن مكاسبهم لا تفى بحاجاتهم ، لـكثرة العوائد ومطالبة النفس بها ؛ فلا تسـتقيم أحوالهم . و إذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحـداً اختلّت المدينة وخربت . . . »

« إن غاية العمران هى الحضارة والترف ، و إنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ فى الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات ، بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترَف هى عين الفساد ، لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضارّه واستقامة خلقه للسعى فى ذلك ، والحضرى لا يقدر على مباشرته حاجاته ، إما عجزاً ، لما حصل له من الدعة ؛ أو ترفعاً ، لما حصل له من المربى فى النعيم والترف ؛ وكلا الأمرين ذميم . وكذا لا يقدر على دفع المضارّ واستقامة خلقه للسعى فى ذلك . والحضرى بما قد فقد من خلق الإنسان بالترف والنعيم فى قهر التأديب ، فهو بذلك عيالٌ على الحامية التى تدافع عنه ، ثم هو فاسد أيضاً غالباً بما فسدت منه العوائد وطاعتها وما تلونت به النفس من مكانتها — كما قررناه — إلا فى الأقل النادر .

و إذا فسد الإنسانُ فى قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيتُه وصار مسخاً على الحقيقة ؛ و بهذا الاعتبار كان الذين يتربّون على الحضارة وخلقها موجودين فى كل دولة . فقد تبين أن الحضارة هى سنّ الوقوف لعمر العالم فى العمران والدولة ، والله سبحانه وتعالى « كلَّ يوم هو فى شأن » ، فلا يشغله شأن عن شأن .

[العمران البشرى لا بدّ له من سياسة ينتظم بها أمرُه]

اعـلمْ أنه قد تقدم لنا فى غير موضع أن الاجتماع للبشر ضرورى ، وهو معنى العمران الذى نتكلم فيه ، وأنه لا بدَّ لهم فى الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه . وحكمهُ فيهم

تارةً يكون مستنداً إلى شرع مُنزل من عند الله ، يوجب انقيادَهم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه ، الذى جاء به مُبَلِّغه ؛ وتارة إلى سياسة عقلية ، يوجب انقيادَهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم . فالأولى يحصل نفعُها فى الدنيا والآخرة ، لعلم الشارع بالمصالح فى العاقبة ولمراعاته نجاة العباد فى الآخرة ؛ والثانية إنما يحصل نفعُها فى الدنيا فقط .

وما تسمعه من « السياسة المدنية » ، فليس من هذا الباب ؛ و إنما معناه ، عند الحكماء ، ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع فى نفسه وخُلُقه ، حتى يستغنوا عن الحكام رأساً ، و يسمُّون المجتمع الذى يحصل فيه ما يسمَّى من ذلك « بالمدينة الفاضلة » ، والقوانين المراعاة فى ذلك « بالسياسة المدنية » . وليس مرادُهم السياسة التى يُحْمَل عليها أهلُ الاجتماع بالمصالح العامة ، فإن هذه غير تلك . وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرةٌ أو بعيدةُ الوقوع ، و إنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير . ثم إن السياسة العقلية التى قدمناها تكون على وجهين : أحدهما تُرَاعى فيها المصالح على العموم ، ومصالح السلطان فى استقامة مُلْكِه على الخصوص ؛ وهذه كانت سياسة الفرس ، وهى على جهة الحكمة — وقد أغنانا الله عنها فى الملة ولعهد الخلافة ، لأن الأحكام الشرعية مُغْنِيَة عنها فى المصالح العامة والخاصة ، وأحكامُ الملك مندرجة فيها ؛ الوجه الثانى أن يراعى فيها مصلحة السلطان ، وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة ، وتكون المصالح العامة فى هذه تبعاً . وهذه السياسة التى يحمل عليها أهل الاجتماع [هى] التى لسائر الملوك فى العالم من مسلم وغيره ، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم ، فقوانينها إذَن مجتمعةٌ من أحكام شرعية ، وآداب خلقية ، وقوانين فى الاجتماع طبيعية ، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية . والاقتداء فيها بالشرع أولاً ثم بالحكماء فى آدابهم والملوك فى سيرهم .

[معنى الخلافة والإمامة]

لما كانت حقيقةُ الملك أنه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلُّب والقهر اللّذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه فى الغالب جائرةً عن الحق مُجْحِفة

بمن تحت يده من الخلق فى أحوال دنياهم ، لحمله إياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلَف والسلَف منهم ؛ فتعسر طاعته لذلك ، وتجيء العصبية المُفْضِيَة إلى الهرج والقتل ، فوجب أن يُرجع فى ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة ، يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها ، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرُها ولا يتم استيلاؤها ، « سُنَّة الله فى الذين خَلَوْا من قبل » . فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصَرائها ، كانت سياسة عقلية ؛ وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها ، كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ؛ وذلك أن الخلْقَ ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبثٌ وباطل ، إذْ غايتها الموتُ والفناء ، والله يقول « أفَحَسِبتُمْ أنما خلقناكم عبثاً » ؛ فالمقصود بهم إنما هو دينُهم المُفضى إلى السعادة فى آخرتهم ، « صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض » . فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى ، فأجرتْهُ على منهاج الدين ، ليكونَ الكلُّ مَحُوطاً بنظر الشارع . فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال العصبية فى مرعاها ، فَجَوْرٌ وعدوان ومذموم عنده ، كما هو مقتضى الحكمة السياسية ؛ وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها ، فمذمومٌ أيضاً ، لأنه نظر بغير نور الله ، « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » ، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مُغَيَّب عنهم من أمور آخرتهم . وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم من ملك أو غيره ؛ قال صلى الله عليه وسلم : « إنما هى أعمالُكم تُرَدُّ عليكم » . وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط ، « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » . ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم ؛ فوجب بمقتضى الشرائع حَمْلُ الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة ، وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم ، وهم الخلفاء ؛ فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة ، وأن الملك الطبيعى هو حملُ الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والسياسى هو حملُ الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار . والخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم

الأخروية والدنيويه الراجعة إليها ، إذ أحوالُ الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة . فهى فى الحقيقة خلافةٌ عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به . فافهم ذلك واعتبره فيما نورده عليك من بعد ، والله الحكيم العليم .

[حكم الخلافة وشروطها]

و إذْ قد بيّنّا حقيقة هذا المنصب وأنه نيابةٌ عن صاحب الشريعة فى حفظ الدين وسياسة الدنيا به ، تسمى «خلافة » و « إمامة » ، والقائم به « خليفة » و « إماما» ، فأما تسميتُه إمامًا فتشبيهاً بإمام الصلاة فى اتّباعه والاقتداء به ، ولهذا يقال : « الإمامةُ الكبرى » ، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلُفُ النبى فى أمته ، فيقال : «خليفة» بإطلاقٍ ، و « خليفة رسول الله » .

واختُلِف فى تسميته « خليفة الله » ، فأجازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التى للآدميين فى قوله تعالى : « إنى جاعلٌ فى الأرض خليفةً » وقوله : « جعلكم خلائفَ الأرض » . ومنع الجمهور منه ، لأن معنى الآية ليس عليه . وقد نهى أبو بكر عنه ، لما دُعِىَ به ، وقال : « لست خليفةَ الله ، ولكنى خليفةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم » ؛ ولأن الاستخلافَ إنما هو فى حق الغائب ، وأما الحاضرُ فلا .

ثم إن نصبَ الإمام واجبٌ ، قد عُرِفَ وجوبُه فى الشرع بإجماع الصحابة والتابعين ، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبى بكر رضى الله عنه وتسليم النظر إليه فى أمورهم ، وكذا فى كل عصر من بعد ذلك ؛ ولم تُتْرك الناس فوضى فى عصر من الأعصار . واستقر ذلك إجماعاً دالاًّ على وجوب نصبِ الإمام . وقد ذهب بعضُ الناس إلى أن مُدرَك وجوبِه العقلُ وأن الإجماع الذى وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه ؛ قالوا : و إنما وجب بالعقل لضرورةِ الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين ، ومن ضرورة الاجتماع التنازع ، لازدحام الأغراض؛ فما لم يكنْ الحاكمُ الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المُؤْذن بهلاك البشر وانقطاعهم ، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية — وهذا المعنى بعينه هو الذى لحظه الحكماء فى وجوب النبوّات فى البشر ، وقد نبهنا على فساده ، وأن إحدى مقدماته أن الوازع إنما يكون بشرع من الله تُسَلِّم له الكافةُ

تسليمَ إيمان واعتقاد ، وهوغيرُ مُسَلَّمٍ ، لأن الوازع قد يكون بسطوة المَلِك وقهر أهل الشوكة ، ولو لم يكن شرعٌ ، كما فى أمم المجوس وغيرهم ممن ليس له كتاب أو لم تبلغه الدعوة ، أو نقول : يكفى فى رفع التنازع معرفةُ كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل ؛ فادّعاؤهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصبِ الإمام هنا غيرُ صحيح ، بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم ؛ فلا ينهض دليلهم العقلى المبنىُّ على هذه المقدمة ، فدلّ على أن مُدْرَكَ وجوبه إنما هو بالشرع ، وهو الإجماع الذى قدمناه .

وقد شذّ بعض الناس ، فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع ، منهم الأصمّ من المعتزلة و بعض الخوارج وغيرهم . والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء حكم الشرع ، فإذا تواطأت الأمةُ على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحْتَجْ إلى إمام ، ولا يجب نصبُه ؛ وهؤلاء محجوجون بالإجماع . والذى حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرارُ عن المُلْكِ ومذاهبه ، من الاستطالة والتغلّب والاستمتاع بالدنيا ، لمّا رأوا الشريعة ممتلئةً بذمّ ذلك والنعيِ على أهله ومُرَغِّبَةً فى رفضه . واعلم أن الشرع لم يذم المُلْكَ لذاته ولا حظر القيامَ به ، و إنما ذم المفاسد الناشئةَ عنه ، من القهر والظلم والتمتع باللذات . ولا شك فى أن هذه مفاسد محظورة ، وهى من توابعه ؛ كما أثنى على العدل والنَّصَفَة و إقامة مراسم الدين والذبّ عنه ، وأوجب بأزائها الثوابَ ، وهى كلها من توابع المُلْك . فإذن إنما وقع الذم للمُلْك على صفةٍ وحالٍ دون حال أخرى ، ولم يذمّه لذاته ، ولا طلبَ تركه ، كما ذمّ الشهوة والغضب من المكلّفين ، وليس مرادُه تركهما بالكلية ، لدعاية الضرورة إليهما ؛ و إنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق . وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما المُلْك الذى لم يكن لغيرهما ، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده .

ثم نقول لهم : إن هذا الفرار عن المُلك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئاً ، لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة ، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة ، والعصبية مقتضيةٌ بطبعها للمُلك ، فيحصل المُلك ، و إن لم يُنصَّب إمامٌ ، وهو عين ما فررتم عنه . و إذا تقرر أن هذا النصب واجبٌ بإجماع ، فهو من فروض الكفاية وراجعٌ إلى

اختيار أهل العقد والحلّ ، فيتعين عليهم نصْبُه ، ويجب على الخلق جميعاً طاعتهُ ، لقوله تعالى : « أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ وأولى الأمر منكم » .

وأما شروط هذا المنصب فهى أربعة : العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء ، مما يؤثر فى الرأى والعمل . واختُلِف فى شرط خامس ، وهو النسب القُرَشى . فأما اشتراط العلم فظاهر ؛ لأنه إنما يكون منفّذاً لأحكام الله تعالى ، إذا كان عالما بها ؛ وما لم يعلمْها ، لا يصح تقديمُه لها . ولا يكفى من العلم إلا أن يكون مجتهداً ، لأن التقليد نقصٌ ، والإمامة تستدعى الكمالَ فى الأوصاف والأحوال . وأما العدالة فلأنه مَنصِبٌ دينى ينظر فى سائر المناصب التى هى شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه . ولا خلاف فى انتفاء العدالة فيه ، بفِسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها ؛ وفى انتفائها بالبدع الاعتقادية خلافٌ . وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب ، بصيراً بها ، كفيلاً بحمل الناس عليها ، عارفاً بالعصبية وأحوال الدّهاء ، قويًّا على معاناة السياسة ، ليصحّ له بذلك ما جُعِلَ له من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح . وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة ، كالجنون والعمى والصمم والخرس وما يؤثّر فقدُه من الأعضاء فى العمل كفقد اليدين والرجلين والأنثيين ، فتُشترط السلامة منها كلها ، لتأثير ذلك فى تمام عمله وقيامه بما جُعِـل إليه ؛ وإن كان إنما يشين فى المنظر فقط ، كفقد إحدى هذه الأعضاء ، فشرط السلامة منه شرطُ كمالٍ . ويُلحق بفقدان الأعضاء المنعُ من التصرف ، وهو ضربان : ضرب يلحق بهذه فى اشتراط السلامة منه شرط وجوبٍ ، وهو القهر والعجز عن التصرف جملةً بالأسر وشِبْهه ، وضرب لا يلحق بهذه ، وهو الحجر باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مُشاقّة ، فينتقل النظر فى حال هذا المستولى ، فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة ، جاز إقرارُه ، وإلاّ استنصر المسلمون بمن يقبض يدَه عن ذلك ويدفع علّته ، حتى ينفّذ فعل الخليفة . وأما النسب القرشى فللإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك . واحتجت قريش على الأنصار ، لما همّوا يومئذ ببيعة سعد بن عُبَادة وقالوا : منا أمير ومنكم أمير ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش » . . . . إلا أنه لما ضعف أمرُ قريش وتلاشت

عصبيتُهم بما نالهم من الترف والنعيم ، و بما أنفقتْهم الدولةُ فى سائر أقطـار الأرض ، عجزوا بذلك عن حمل الخلافة ، وتغلّبت عليهم الأعاجم ، وصار الحلُّ والعقد لهم . فاشتبه ذلك على كثير من المحققين ، حتى ذهبوا إلى نفى اشتراط القرشية . . . . . »

« ولنتكلم الآن فى حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب فى هذه المذاهب فنقول : إن الأحكامَ الشرعية كلَّها لا بدّ لها من مقاصـد وحِكَم تشتمل عليها وتُشْرَع لأجلها . ونحن إذا بحثنا عن الحـكمة فى اشتراط النسب القرشى ، ومقصد الشارع منه لم يُقْتَصر فيه على التبرُّك بوصلة النبى صلى الله عليه وسلم ، كما هو فى المشهور ، و إن كانت تلك الوصلةُ موجودةً والتبرك بها حاصلاً ؛ لـكن التبرك ليس من المقاصد الشرعيـة ، كما علمتَ ، فلا بُدَّ إذَن من المصلحة فى اشتراط النسب ، وهى المقصودةُ من مشروعيته ، فإذا سبَرْنا وقسَّمنا ، لم نَجِدْها إلا اعتبارَ العصبية التى تكون بها الحمـايةُ والمطالبة ، و يرتفع الخلافُ والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه المِلَّةُ وأهلها ، و ينتظم حبلُ الأُلْفة فيها . وذلك أن قريشاً كانوا عصبةَ مضر وأصلَهم وأهلَ الغَلَب منهم ، وكان لهم على سائر مضر العزّةُ بالـكثرة والعصبية والشرف ، فكان سائرُ العرب يعترف لهم بذلك و يستكينون لغلبهم .... فاشتُرِط نسبهم القرشى فى هذا المنصب ، وهم أهل العصبية القوية ، ليكون أبلغ فى انتظام الملّة واتفاق الـكلمة وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمةُ مُضَر أجمع ، فأذعن لهم سائرُ العرب ، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملّة ، ووطئت جنودُهم قاصـيةَ البلاد ، كما وقع فى أيام الفتوحات ، واستمر بعدها فى الدولتين ، إلى أن اضمحل أمر الخلافة ، وتلاشت عصبية العرب . و يعلَم ما كان لقريش من الـكثرة والتغلّب على بطون مضر مَن مارس أخبارَ العرب وسيَرَهم وتفطّن لذلك فى أحوالهم . . . . »

[مراتب الملك والسلطان وألقابها]

اعلم أن السلطانَ فى نفسه ضعيف ، يحمل أمراً ثقيلاً ؛ فلا بدّ له من الاستعانة بأبناء جنسه . و إذا كان يستعين بهم فى ضرورة معاشه وسائر مِهَنِه ، فما ظنك بسياسة نوعه ومَن استرعاه الله من خلقه وعباده ؟ وهو محتاج إلى حماية الـكافة من عدوّهم بالمدافعة عنهم ،

وإلى كفّ عدوان بعضهم على بعض فى أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازعة فيهم ، وكفّ العدوان عليهم فى أموالهم بإصلاح سابلتهم ، وإلى حملهم على مصالحهم وما تعمّهم به البلوى فى معاشهم ومعاملاتهم ، من تفقد المقاييس والمكاييل والموازين حذراً من التطفيف ، وإلى النظر فى السِّكّة بحفظ النقود التى يتعاملون بها من الغش ، وإلى سياستهم بما يريده منهم من الانقياد له والرضى بمقاصده منهم وانفراده بالمجد دونهم ، فيتحمل من ذلك فوق الغاية من معاناة القلوب . قال بعض الأشراف من الحكماء : « لَمُعَانَاةُ نقل الجبال من أماكنها أهونُ علىّ من معاناة قلوب الرجال » . ثم الاستعانة ، إذا كانت بأولى القربى من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة ، كانت أكملَ ، لما يقع فى ذلك من مجانسة خُلقهم لخُلقه ، فتتم المشاكلة فى الاستعانة ؛ قال تعالى : « واجعلْ لى وزيراً من أهلى هارون أخى ، أشْدُدْ به أزْرى وأشْرِكه فى أمرى » . وهو إما أن يستعين فى ذلك بسيفه أو قلمه أو رأيه أو معارفه أو بحُجّابه عن الناس أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن النظر فى مهماتهم ، أو يدقّق النظر فى المُلك كله ويعوّل على كفايته فى ذلك واضطلاعه ، فلذلك قد توجد فى رجل واحد ، وقد تفترق فى أشخاص ، وقد يتفرع كلٌّ واحد منها إلى فروع كثيرة ، فالقلم يتفرع إلى قلم الرسائل والمخاطبات وقلم الصكوك والإقطاعات وإلى قلم المحاسبات وهو صاحب الجباية والعطاء وديوان الجيش ، وكالسيف يتفرع إلى صاحب الحرب وصاحب الشُّرطة وصاحب البريد وولاية الثغور .... »

« الوزارة : وهى أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية ، لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة ، فإن الوزارة مأخوذة إما من المؤازرة ، وهى المعاونة أو من الوِزْر ، وهو الثقل ؛ كأنه يحمل مع معاونه أوزارَه وأثقاله ، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة . وقد كنا قدمنا فى أول الفصل أن أحوال السلطان وتصرفاته لا تعدو أربعة ؛ لأنها إما أن تكون فى أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر فى الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة ، وصاحب هذا هو الوزير المتعارف فى الدول القديمة بالمشرق ولهذا العهد بالمغرب ؛ وإما أن تكون فى أمور مخاطبته لمن بَعُدَ عنه فى المكان أو فى الزمان وتنفيذه الأوامر فيمن هو محجوب عنه ، وصاحب هذا هو الكاتب ؛ وإما أن تكون فى أمور جباية المال وإنفاقه وضبط ذلك

من جميع وجوهه أن يكون بعضيعة ، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية ، وهو المسمى بالوزير لهذا العهد بالمشرق ؛ وإما أن يكون فى مدافعة الناس ذوى الحاجات عنه ، أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن مُهِمِّه ، وهذا راجع لصاحب الباب الذى يحجبه . فلا تعدو أحواله هذه الأربعةَ بوجه . وكلُّ خطة أو رتبة من رتب الملك والسلطان فإليها ترجع ، إلا أن الأرفع منها ما كانت الأعانة فيه عامَّة فيما تحت يد السلطان من ذلك الصنف ، إذ هو يقتضى مباشرة السلطان دائما ومشاركتَه فى كل صنف من أحوال ملكه . وأما ما كان خاصا ببعض الناس أو ببعض الجهات ، فيكون دون الرتبة الأخرى ، كقيادة ثغر ، أو ولاية جباية خاصة ، أو النظر فى أمر خاص كحساب الطعام ، أو النظر فى السكَّة ، فإن هذه كلها نظرٌ فى أحوال خاصة ، فيكون صاحبها تبعاً لأهل النظر العام ، وتكون رتبته مرؤوسة لأولئك .

وما زال الأمر فى الدول قبل الإسلام هكذا حتى جاء الإسلام وصار الأمر خلافةً ، فذهبت تلك الخطط كلها بذهاب رسم المُلك ، إلا ما هو طبيعى من المعاونة بالرأى والمفاوضة فيه ، فلم يمكن زواله ، إذ هو أمر لا بد منه ، فكان صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابَه ويفاوضهم فى مهماته العامة والخاصة ، ويخصُّ مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى ، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها فى [بلاد] كسرى وقيصر والنجاشى ، يسمون أبا بكر وزيرَه . ولم يكن لفظ الوزير يُعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسذاجة الإسلام ؛ وكذا عُمر مع أبى بكر وعلى وعثمان مع عمر .

وأما حال الجباية والإنفاق والحسبان ، فلم يكن عندهم برتبة ، لأن القوم كانوا عرباً أمِّيين ، لا يُحْسِنون الكتاب والحساب ، فكانوا يستعملون فى الحساب أهلَ الكتاب أو أفراداً من موالى العجم ممن يجيده ، وكان قليلا فيهم . وأما أشرافُهم فلم يكونوا يجيدونه ، لأن الأمِّيَّة كانت صفتهم التى امتازوا بها .

وكذا حال المخاطبات وتنفيذ الأمور لم تكن عندهم رتبة خاصة ، للأمِّية التى كانت فيهم والأمانة العامة فى كتمان القول وتأديته . ولم تخرج السياسة إلى اختياره ، لأن الخلافة إنما هى دين ليست من السياسة الملكية فى شىء . وأيضاً فلم تكن الكتابة صناعةً فيُسْتَجاد

الخليفة أحسنُها ، لأن الكلّ كانوا يعبّرون عن مقاصدهم بأبلغ العبارات . ولم يبق إلا الخط ، فكان الخليفةُ يستنيب فى كتابته ، متى عنّ له من يُحْسِنه .

وأما مدافعة ذوى الحاجات عن أبوابهم فكان محظوراً بالشريعة ، فلم يفعلوه .

فلما انقلبت الخلافة إلى المُلك ، وجاءت رسومُ السلطان وألقابُه ، كان أولُ شىء بُدِئ به فى الدولة شأن الباب وسدّه دون الجمهور ، بما كانوا يخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج وغيرهم ، كما وقع لعمر وعلى ومعاوية وعمرو بن العاص وغيرهم ، مع ما فى فتحه من ازدحام الناس عليهم وشغلهم بهم عن المهمات ؛ فاتخذوا من يقوم لهم بذلك وسموه « الحاجبَ ». وقد جاء أن عبد الملك لما ولّى حاجبه ، قال له : قد ولّيتُك حجابةَ بابى ، إلا عن ثلاثة : المؤذّن للصلاة ، فإنه داعى الله ؛ وصاحب البريد ، فأمرٌ مّا جاء به ؛ وصاحب الطعام ، لئلا يفسد . ثم استفحل المُلك بعد ذلك فظهر المشاورُ والمعين فى أمور القبائل والعصائب واستئلافهم ، وأُطلق عليه اسم الوزير ، وبقى أمر الحسبان فى الموالى والذميين ؛ واتخذ للسجلّات كاتبٌ مخصوصٌ حوطةً على أسرار السلطان أن تشتهر فتفسد سياستُه مع قومه . ولم يكن بمثابة الوزير ، لأنه إنما احتيج له من حيث الخط والكتاب ، لا من حيث اللسان الذى هو الكلام ، إذ اللسان لذلك العهد على حاله لم يفسد ، فكانت الوزارةُ لذلك أرفع رُتبهم يومئذ فى سائر دولة بنى أمية ، فكان النظر للوزير عاما فى أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحمايات والمطالبات وما يتبعها من النظر فى ديوان الجند وفرض العطاء بالأهلية وغير ذلك .

فلما جاءت دولة بنى العباس ، واستفحل المُلك ، وعظمت مراتبُه وارتفعت ، وعظم شأن الوزير ، وصارت له النيابةُ فى إنفاذ الحلّ والعقد ، تعينت مرتبتُه فى الدولة وعَنَتْ لها الوجوهُ ، وخضعت لها الرقاب ، وجُعِل لها النظرُ فى ديوان الحسبان ، لما تحتاج إليه خطته من قسم الأعطيات فى الجند . فاحتاج إلى النظر فى جمعه وتفريقه وأُضيف إليه النظر فيه . ثم جُعل له النظر فى القلم والترسيل ، لصونْ أسرار السلطان ولحفظ البلاغة ، لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور . وجُعل الخاتَم لسجلات السلطان ليحفظها من الذياع والشياع ، ودُفع إليه ، فصار اسم الوزير جامعاً لخطتى السيف والقلم وسائر معانى الوزارة والمعاونة ، حتى لقد

دُعِي جعفر بن يحيى « بالسلطان » أيام الرشيد ، إشارةً إلى عموم نظره وقيامه بالدولة ، ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة التي هي القيام على الباب ، فلم تكن له لاستنكافه عن مثل ذلك .

ثم جاء في الدولة العباسية شأنُ الاستبداد على السلطان وتعاور فيها استبدادُ الوزارة مرةً والسلطان أخرى . وصار الوزير ، إذا استبد ، محتاجاً إلى استنابة الخليفة إياه لذلك ، لتصحَّ الأحكامُ الشرعية وتجيءُ على حالها ، كما تقدم ؛ فانقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ ، وهي حال ما يكون السلطان قائماً على نفسه ، وإلى وزارة تفويض ، وهي حال ما يكون الوزيرُ مستبداً عليه . ثم استمر الاستبدادُ وصار الأمر لملوك العجم ، وتعطّلَ رسمُ الخلافة ، ولم يكن لأولئك المتغلبين أن ينتحلوا ألقابَ الخلافة ، واستنكفوا من مشاركة الوزراء في اللقب ، لأنهم خَوَلٌ لهم ، فتسموا « بالإمارة والسلطان » ، وكان المستبد على الدولة يسمى « أمير الأمراء » أو « السلطان » إلى ما يحلّيه به الخليفةُ من ألقابه ، كما تراه في ألقابهم ، وتركوا اسم الوزارة إلى من يتولاها للخليفة في خاصته . ولم يزل هذا الشأن عندهم إلى آخر دولتهم . وفسد اللسان خلال ذلك كله ، وصار صناعة ينتحلها بعضُ الناس ، فامتهنت ، وترفع الوزراء عنها لذلك ولأنهم عجم ، وليست تلك البلاغة هي المقصودة من لسانهم ، فتُخُيِّرَ لها من سائر الطبقات واختُصَّت بها ، وصارت خادمة للوزير ، واختص اسم الأمير بصاحب الحروب والجند وما يرجع إليها ، ويدُه مع ذلك عالية على أهل الرتب ، وأمرُه نافذ في الكل ، إما نيابة أو استبداداً ، واستمر الأمر على هذا .

ثم جاءت دولةُ الترك آخراً بمصر ، فرأوا أن الوزارة قد ابتُذِلت بترفّع أولئك عنها ودَفعِها لمن يقوم بها للخليفة المحجور ، ونظرها مع ذلك متعقّب بنظر الأمير ، فصارت مرؤوسة ناقصة ، فاستنكف أهل هذه الرتبة العالية في الدولة عن اسم الوزارة ، وصار صاحب الأحكام والنظر في الجند يسمى عندهم « بالنائب » لهذا العهد ، وبقي اسم « الحاجب » في مدلوله ، واختصّ اسم الوزير عندهم بالنظر في الجباية .

وأما دولة بني أمية بالأندلس فأنفوا اسم الوزير في مدلوله أوّلَ الدولة ، ثم قَسَموا خطته أصنافاً ، وأفردوا لكل صنف وزيراً ، فجعلوا لحسبان المال وزيراً ، وللترسيل وزيراً ،

والنظر فى حوائج المتظلمين وزيراً ، والنظر فى أحوال أهل الثغور وزيراً ، وجُعِلَ لهم بيتٌ يجلسون فيه على فُرُش مُنَضَّدة لهم ، وينفّذون أمر السلطان هناك ، كلٌ فيما جُعل له . وأُفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحدٌ منهم ، ارتفع عنهم بمباشرة السلطان فى كل وقت ، فارتفع مجلسُه عن مجالسهم ، وخصوه باسم « الحاجب » . ولم يزل الشأن هذا إلى آخر دولتهم . فارتفعت خطةُ الحاجب ومرتبتُه على سائر الرتب ، حتى صار ملوك الطوائف ينتحلون لقبها . فأ كثرهم يومئذ يسمى « الحاجب » ، كما نذكره .

ثم جاءت دولة الشيعة بأفريقية والقيروان ، وكان للقائمين بها رسوخٌ فى البداوة ، فأغفلوا أمرَ هذه الخطط أوّلاً وتنقيحَ أسمائها ، كما تراه فى أخبار دولتهم .

ولما جاءت دولة الموحّدين من بعد ذلك أغفلت الأمر أولاً للبداوة ، ثم صارت إلى انتحال الأسماء والألقاب ، وكان اسم الوزير فى مدلوله ، ثم اتبعوا دولة الأمويين ، وقلّدوها فى مذاهب السلطان واختاروا اسم الوزير لمن يحجب السلطان فى مجلسه ويقف بالوفود والداخلين على السلطان عند الحدود فى تحيتهم وخطابهم والآداب التى تلزم فى السكون بين يديه ، ورفعوا حطة الحجابة عنه ما شاءوا ، ولم يزل الشأن ذلك إلى هذا العهد .

وأما فى دولة الترك بالمشرق فيسمون هذا الذى يقف بالناس على حدود الآداب فى اللقاء والتحية فى مجالس السلطان والتقدم بالوفود بين يديه « الدويدار » . ويضيفون إليه استتباع كاتب السر وأصحاب البريد المتصرفين فى حاجات السلطان بالقاصية وبالحاضرة ؛ وحالهم على ذلك لهذا العهد ؛ والله مولى الأمور لمن يشاء » .

[حقيقة الرزق والكسب – الكسب هو قيمة الأعمال الإنسانية]

« إعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقُوته ويموُنه فى حالاته وأطواره ، من لَدُنْ نشوئه إلى أشُدِّه إلى كبره ، « والله الغنى وأنتم الفقراء » . والله سبحانه خلق جميع ما فى العالم للإنسان وامتنّ به عليه فى غير ما آية من كتابه ، فقال : « خلق لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً » . . . . ويَدُ الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف ، وأيدى البشر منتشرة ، فهى مشتركة فى ذلك . وما حصل عليه يدُ هذا ، امتنع عن الآخر إلا بِعِوَض ؛ فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز الضعف ، سعى فى اقتناء المكاسب ، لينفق

ما آتاه الله منها فى تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها . قال الله تعالى : « فابتغوا عند الله الرزق » . وقد يحصل له ذلك بغير سعى ، كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله ، إلا أنها إنما تكون مُعينة ، ولا بد من سعيه معها ، كما يأتى ، فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة ورياشاً ومُتَمَوَّلاً إن زادت على ذلك . ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى ، إن عادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه فى مصالحه وحاجاته ، سمى ذلك رزقاً . قال صلى الله عليه وسلم : « إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت » ؛ وإن لم ينتفع به فى شىء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً ، والمتملَّك منه حينئذ بسعى العبد وقدرته يسمى كسباً ؛ وهذا مثل التراث ، فإنه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسباً ولا يسمى رزقاً ، إذ لم يحصل به منتفَعٌ ، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً — هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السنة ، وقد اشترط المعتزل فى تسميته رزقاً أن يكون بحيث يصح تملكه ، وما لا يُتملَّك عندهم لا يُسمى رزقاً ، وأخرجوا الغصوبات والحرام كله عن أن يسمى شىء منها رزقاً ، والله تعالى يرزق الغاصب والظالم والمؤمن والكافر ويختص برحمته وهدايته من يشاء ، ولهم فى ذلك حجج ليس هذا موضع بحثها .

ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعى فى الاقتناء والقصد إلى التحصيل ، فلا بد فى الرزق من سعى وعمل ، ولو فى تناوله وابتغائه من وجوهه ، قال تعالى : « فابتغوا عند الله الرزق » . والسعى إليه إنما يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه ، فالكل من عند الله ، فلا بد من الأعمال الإنسانية فى كل مكسوب ومُتموَّل ؛ لأنه إن كان عملاً بنفسه ، مثل الصنائع ، فظاهر ؛ وإن كان مُقتنًى من الحيوان والنبات والمعدِن فلا بد فيه من العمل الإنسانى ، كما تراه ؛ وإلا لم يحصلْ ولم يَقعْ به انتفاع . ثم إن الله تعالى خلق الحجريْن المعدنين من الذهب والفضة قيمةً لكل مُتَمَوَّل ، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم فى الغالب ؛ وإن اقتنى سواهما فى بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع فى غيرهما من حَوَالة الأسواق التى هما عنهما بمعزِل ، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة . وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن مايفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع ، فالمُفَاد المقتنى منه قيمةُ عمله ، وهو القصد بالقنية ، إذ ليس هناك إلا العمل ، وليس بمقصود بنفسه للقنية . وقد يكون مع

الصنائع فى بعضها غيرُها ، مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل ؛ إلا أن العمل فيهما أكثر ، فقيمته أكثر . وإن كان من غير الصنائع ، فلا بد فى قيمة ذلك المُفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذى حصلت به ، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها . وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة فى الكثير منها ، فتجعل له حصة من القيمة ، عظمت أو صغُرت ؛ وقد تخفى ملاحظة العمل ، كما فى أسعار الأقوات بين الناس ، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها مَلاَحظ فى أسعار الحبوب ، كما قدمناه ، لكنه خفى فى الأقطار التى علاج الفلح فيها ومؤنته يسيرة فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح . فقد تبين أن المُفَادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هى قيم الأعمال الإنسانية ، وتبين مسمى الرزق وأنه المنتفَع به . فقد بان معنى الكسب والرزق وشرح مسماها . واعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلّت بانتقاص العمران تأذّن الله برفع الكسب — ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن ، كيف يقلّ الرزق والكسب فيها أو يُفقد لقلة الأعمال الإنسانية ، وكذلك الأمصار التى يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشدّ رفاهية ، كما قدمنا قبل ، ومن هذا الباب تقول العامة فى البلاد ، إذا تناقص عمرانها ، إنها قد ذهب رزقُها ، حتى أن الأنهار والعيون ينقطع جريها فى القفر ، لما أن وفور العيون إنما يكون بالإنباط والامتراء الذى هو بالعمل الإنسانى ، كالحال فى ضروع الأنعام ، فما لم يكن إنباط ولا امتراء نضبت وغارت بالجملة ، كما يجف الضرع إذا تُرِكَ امتراؤه . وانظره فى البلاد التى تعهد فيها العيون لأيام عمرانها ثم يأتى عليها الخراب ، كيف تغور مياهها جملة ، كأنها لم تكن — والله مقدِّر الليل والنهار » .

[فى وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه]

« اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعى فى تحصيله ، وهو مَفْعَلٌ ، من العيش ، كأنه لما كان العيشُ الذى هو الحياة لا يحصل إلا بهذه جُعِلتْ موضعاً له على طريق المبالغة . ثم إن تحصيل الرزق وكسبه إمّا أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ، ويسمى مَغْرَماً وجباية ؛ وإما أن يكون من الحيوان الوحشى باقتناصه وأخذه برميه ، من البر أو البحر ، ويسمى اصطياداً ؛ وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المتصرفة بين الناس فى منافعهم ، كاللبن من الأنعام

والحرير من دوده والعسل من نحله ، أو يكون من النبات فى الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته ، ويسمى هذا كله فَلْحاً ؛ وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية إما فى مواد معينة ، وتسمى الصنائع ، من كتابة وتجارة وخياطه وحياكة وفروسية وأمثال ذلك ، أو فى مواد غير معينة ، وهى جميع الامتهانات والتصرفات ؛ وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض ، إما بالتقلُّب بها فى البلاد أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها ، ويسمى هذا تجارة .

فهذه وجوه المعاش وأصنافه ، وهى معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحريرى وغيره ، فإنهم قالوا : المعاش إمارةٌ وتجارةٌ وفلاحةٌ وصناعة . فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعى للمعاش ، فلا حاجة بنا إلى ذكرها ، وقد تقدم شىء من أحوال الجبايات السلطانية وأهلها فى الفصل الثانى . وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهى وجوهٌ طبيعية للمعاش . أما الفلاحة فهى متقدمة عليها كلها بالذات ، إذ هى بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم ، ولهذا تنسب فى الخليقة إلى آدم أبى البشر ، وأنه معلِّمها والقائم عليها ، إشارةً إلى أنها أقدمُ وجوه المعاش وأنسبُها إلى الطبيعة . وأما الصنائع فهى ثانيتها ومتأخرة عنها ، لأنها مركبة وعلمية ، تُصرف فيها الأفكار والأنظار ، ولهذا لا توجد غالباً إلا فى أهل الحضر الذى هو متأخر عن البدو وثانٍ عنه ؛ ومن هذا المعنى نُسبت إلى إدريس ، الأب الثانى للخليقة ، فإنه مستنبطُها لمن بعده من البشر بالوحى من الله تعالى . وأما التجارة ، وإن كانت طبيعية فى الكسب ، فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هى تحيُّلات فى الحصول على ما بين القيمتين فى الشراء والبيع ، لتحصل فائدةُ الكسب من تلك الفضلة ، ولذلك أباح الشرع فيه المكاسبة ، لما أنه من باب المقامرة ، إلا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجاناً ، فهذا اختص بالمشروعية » .

[الخدمة ليست من المعاش الطبيعى]

« اعلم أن السلطان لا بد له من اتخاذ الخدمة فى سائر أبواب الإمارة والملك الذى هو بسبيله ، من الجندى والشرطى والكاتب . ويستكفى فى كل باب بمن يعلم غناءه فيه ، ويتكفل بأرزاقهم من بيت ماله . وهذا كله مندمج فى الإمارة ومعاشها ، إذ كلهم ينسحب

عليهم حكمُ الإمارة ؛ والملك الأعظم هو ينبوع جداولهم . وأما ما دون ذلك من الخدمة، فسببها أن أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزاً عنها لما رُبّي عليه من خُلُق التنعم والترف ، فيتخذ من يتولى ذلك له ويُقطعه عليه أجراً من ماله ؛ وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان ، إذ الثقة بكل أحد عجزٌ ، ولأنها تزيد فى الوظائف والخرْج وتدل على العجز والخنث الذى ينبغى ، فى مذاهب الرجولية ، التنزُّه عنهما ، إلا أن العوائد تقلب طباع الإنسان إلى مألوفها ، فهو ابن عوائده لا ابن نسبه . . . »

[ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعى]

« اعلمْ أن كثيراً من ضعفاء العقول فى الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض ويبتغون الكسب من ذلك ، ويعتقدون أن أموالَ الأمم السالفة مختزنةٌ كلها تحت الأرض مختومٌ عليها كلها بطلاسم سحرية ، لا يفضّ ختامَها ذلك إلا من عثر على علمه واستحضر ما يحلّه من البخور والدعاء والقربان . فأهل الأمصار بأفريقية يرون أن الإفرنجة الذين كانوا قبل الإسلام بها دفنوا أموالهم كذلك ، وأودعوها فى الصحف بالكتاب إلى أن يجدوا السبيل إلى استخراجها . وأهل الأمصار بالمشرق يرون مثل ذلك فى أمم القبط والروم والفرس ، ويتناقلون فى ذلك أحاديث تشبه حديث خرافة ، من انتهاء بعض الطالبين لذلك إلى حفر موضع المال ممن لا يعرف طِلسمه ولا خبره ، فيجدونه خاليا أو مغموراً بالديدان ، أو يشاهد الأموال والجواهر موضوعة والحرس دونها منتضين سيوفهم ، أو تميد بهم الأرض ، حتى يظنه خسفاً أو مثل ذلك من الهذر . ونجد كثيراً من طلبة البربر بالمغرب العاجزين عن المعاش الطبيعى وأسبابه يتقربون إلى أهل الدنيا بالأوراق المتخرّمة الحواشى ، إما بخطوط عجمية أو بما ترجم بزعمهم منها ، من خطوط أهل الدفائن بإعطاء الأمارات عليها فى أماكنها ، يبتغون بذلك الرزق منهم ... »

[الجاه مفيـــــدٌ للمال]

وذلك أنا نجد صاحب المال والحظوة فى جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروةً من فاقد الجاه . والسبب فى ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال ، يُتقرب بها إليه فى

سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه . فالناس مُعِينون له بأعمالهم فى جميع حاجاته من ضرورى أو حاجى أو كمالى ، فتحصل قيَمُ تلك الأعمال كلها من كسبه ، وجميع ما من شأنه أن تُبذَل فيه الأعواضُ من العمل يستعمل فيها الناسَ من غير عِوَض ، فتتوفر تلك الأعمال عليه ، فهو بين قيم للأعمال يكتسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه . والأعمال لصاحب الجاه كثيرة ، فيُفيد الغِنَى لأقرب وقت ، ويزداد مع الأيام يساراً وثروة ، ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش، كما قدمناه . وفاقد الجاه بالكلية ، ولو كان صاحب مال ، فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه ؛ وهؤلاء أكثر التجار ، ولهذا تجد أهل الجاه منهم يكونون أيسر بكثير . ومما يشهد لذلك أنا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة ، إذا اشتهروا ، حَسُن الظن بهم ، واعتقد الجمهور معاملة الله فى إرفادهم ، فأخلص الناس فى إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتمال فى مصالحهم ، وأسرعت إليهم الثروة ، وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى ، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التى وقعت المعونة بها من الناس لهم . . . . . »

[السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق ، وهذا الخُلُق من أسباب السعادة]

« قد سلف لنا فيما سبق أن الكسب الذى يستفيده البشر إنما هو قِيَمُ أعمالهم ، ولو قدّر أحدٌ عطل عن العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية . وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته ، وعلى نسبة ذلك نموّ كسبه أو نقصانه . وقد بيّنّا آنفاً أن الجاه يفيد المال ، لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس إليه بأعمالهم وأموالهم فى دفع المضار وجلب المنافع . . . . ثم إن الجاه متوزع فى الناس ومترتب فيهم ، طبقة بعد طبقة ، ينتهى فى العلوّ إلى الملوك الذين ليس فوقهم يدٌ عالية ، وفى السفل إلى من لا يملك ضرًّا ولا نفعاً بين أبناء جنسه ، وبين ذلك طبقات متعددة ، حكمةَ الله فى خلقه بها ينتظم معاشهم وتتيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم ، لأن النوع الإنسانى لا يتم وجوده إلاَّ بالتعاون . . . . ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم فى الأكثر بمصالح

النوع ، ولِمَا جُعِل لهم من الاختيار وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية لا بالطبع ؛ وقد يمتنع [الواحد] من المعاونة ، فيتعين حمله عليها ، فلا بدّ من حامل يُكره أبناء النوع على مصالحهم لتتم الحكمة الإلهية فى بقاء هذا النوع ، وهذا معنى قوله تعالى : « ورفعنا بعضَهم فوق بعضٍ درجات ليتخذ بعضُهم بعضاً سخريًّا ، ورحمةُ ربك خيرٌ مما يجمعون » . فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فى مَن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ، ليحملهم على دفع مضارّهم وجلب منافعهم ، فى العدل بأحكام الشرائع والسياسة وعلى أغراضه فيما سوى ذلك ؛ ولكن الأول مقصود فى العناية الربانية بالذات ، والثانى داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة فى القضاء الإلهى ، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد ، فلا يفوت الخير بذلك بل يقع على ما ينطوى عليه من الشر اليسير . وهذا معنى وقوع الظلم فى الخليقة ، فتفهَّم . . . . »

« فإذا كان الجاه متسعاً ، كان الكسب الناشئ عنه كذلك ، و إن كان ضيقاً قليلاً فمثله ؛ وفاقد الجاه ، و إن كان له مال ، فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهباً وآيباً فى تنميته ، كأ كثر التجار وأهل الفلاحة فى الغالب . وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة فى الأكثر ، ولا تسرع إليهم ثروة ، و إنما يرمقون العيش ترميقا و يدافعون ضرورة الفقر مدافعة . و إذا تقرر ذلك وأن الجاه متفرع وأن السعادة والخير مقترنان بحصوله ، علمت أن بذله و إفادته من أعظم النعم وأجلِّها ، وأن باذِلَه من أجلّ المُنْعِمين ؛ و إنما يبذله لمن تحت يديه ، فيكون بذلة بيد عالية وعزة ، فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتملق ، كما يُسأل أهلُ العز والملوك . . . .

ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم عرض الجاه ، فيقتصرون فى التكسب على أعمالهم ، و يصيرون إلى الفقر والخصاصة . . . »

استدراكات

لقد اخترنا هذه النصـوص ، مجتهدين كل الاجتهاد فى تصحيحها بالنسبة لأصولها . ونحب أن ننبه إلى بعض الأخطاء المطبعية و إلى احتمالات أخرى فى قراءة النص :

ص	س	
٢	٢٠	يصلح بها الإنسان لشىء ... ، أو : يصلح بها انسانٌ انسانٌ لشىء ... ، أو : يصلح بها إنسان لإنسان لشىء ...
٣	٣	من كل ما يشاركه فيه عضوٌ
٣	١٦	الأفعال الإرادية
٦	٧	لمباشرة أعمال الحرب — كما فى ص ٧ س ٢١
٨	٢٠	يُسمى هذا النوع ، فى كتاب السياسات المدنية : مدينة النذالة
٩	٦	غيرِهم
١٣	٣	الخلق
١٤	٢	والمقهور
١٤	١٢	أن لا يغصب
١٤	١٦	فيتقاسمانه
١٥	١٣	فإنها حِيَلٌ ومكايد
١٦	٢	تكون بمغالبة ، وتكون بمخاتلة
١٦	١٥	وتُمَدّ وتُزَيد
١٦	١٧	وآخرون يرون أن يمتروا ، أو : يمتاروا = يبتاعوا
١٦	٢٠	قسما يزيدون تلك و يمترونها
١٧	٨	إذا كانت الأخرى لا نطق لها
١٩	٤	الرأى المُفْضى
٢١	٦	وتُطْرَف بها الأنديةُ إذا غصّها الاحتفال
٢١	١٢	بوساوس من الباطل .



الثمن ١٣ قروش